الفرقة الزيدية

العالم الألماني رودولف ستروتمان



ترجمة
محمود كبيبو
د. عماد غانم

الفرقة الزيدية

- اسم الكتاب: الفرقة الزيدية
- التأليف: رودولف ستروتمان
- الترجمة: محمود كبيبو وعماد غانم
- الطبعة الأولى: الورّاق للنشر 2015

- تصميم الغلاف دار الورّاق

www.alwarrakbooks.com

WWW.FACEBOOK.COM/WARRAKBOOKS.

Warrak123.Gmail.com

ISBN: 978-9933-521-37-0

التـوزيـع

Alwarrak Publishing Ltd.
26 Eastfields Road
London W3 0AD-UK
Tel: 00442087232775
Fax: 00442087232775
warraklondon@hotmail.com

شركة بيت الورّاق للنشر والتوزيع المحدودة
العراق بغداد شارع المتنبي
تلفون: 009647702749792
009647801347076

الفرات للنشر والتوزيع
بيروت الحمرا بناية رسامني طابق سفلي أول
ص.ب: 6435 - 113 بيروت لبنان
هاتف: 009611750054
فاكس: 009611750053
e-mail: info@alfurat.com

شركة دار الورّاق ش.م.م
بيروت خلدة طلعة مبرة الإمام الخوئي
بناية: موسى صالح
هاتف: 009611341927
فاكس: 009611750053

الفرقة الزيدية

تأليف

رودولف ستروتمان

ترجمة ومراجعة

محمود كبيبو   د. عمَاد الدين غانم



KULTUS DER ZAIDITEN

von

R. Strothmann

المحتويات

مدخل

إلى جانب جميع المضايقات التي تضغط على الباب العالي[1](*) من الخارج، تبقى المصاعب الداخلية القديمة على الأرض الإسلامية، وخاصة في البلاد التي نشأ فيها الإسلام، تشكل خطراً دائماً. فقد أبدت شبه الجزيرة العربية في جميع عهود القوى الإسلامية الكبرى المختلفة والمتعاقبة المقاومة نفسها التي كانت قد أبدتها تجاه الإمبراطوريات الشرقية القديمة والإمبراطورية الرومانية. ذلك أنَّ وعورة شبه الجزيرة العربية ككل والمناطق الحضرية المتباعدة المفصولة عن بعضها بمساحات واسعة من الأراضي غير المأهولة نمَّت لدى السكان بالمنظور السياسي النزعة الاستقلالية لنظام أبوي للسلطة أكثر من القدرة على تشكيل وحدة كبيرة متكاملة، ووفرت، في الأوقات الدينية العصيبة، ملجأ مناسباً لغير الراضين عن الإسلام الرسمي أو للملاحقين من قبله.

في الوقت الحاضر تتسم الصورة السياسية للبلاد بخطوطها العريضة بالملامح التالية: في الجنوب الشرقي، في عمان، يمارس الخوارج

---

(1) (*) يقصد الحكومة التركية (العثمانية). علماً أنَّ الكتاب صدر عام 1911م. [الناشر].

الأباضيون[1] منذ نهاية العهد الأموي، أي حوالي 130هـ/747م، وجوداً خاصاً متقلباً تحت قيادة سادتهم المحليين الذين كانوا في النصف الأول من القرن الماضي [التاسع عشر] يحكمون أيضاً زنجبار وسقطرى، ولكن منذ سنة 1888م خضعوا كلياً للنفوذ الإنجليزي. في المناطق الداخلية من حضرموت في الجنوب، التي يتألف سكانها القليلون أصلاً من عدد كبير من المهاجرين، تشكل التجمعات السكانية المعروفة، مثل شبام وتريم، مراكز لدويلات ضعيفة الترابط. وفي الهضبة الداخلية، في نجد، تسيطر على المناطق الواقعة حول الرياض الفرقة الوهابية التي طرحت في منتصف القرن الثامن عشر فكرة تنقية التعاليم الدينية من الشوائب والبدع، واحتلت خلال حملاتها الحربية مناطق واسعة، لا بل احتلت في سنة 1803م مكة لفترة قصيرة من الزمن، ويحرس أتباعها بغيرة بالغة البقية الباقية من مملكتهم الكبيرة سابقاً.

في سنة 1904/1905م تصدوا، بالتعاون مع شيخ الكويت، جارتهم الشمالية الواقعة على الخليج العربي في أقصى الزاوية الشمالية الشرقية، لأمير شمّر في حايل الذي كان يقف إلى جانب الوالي التركي لكنه كان حليفاً مستقلاً إلى حد بعيد.

وهكذا، وعلى الرغم من أن اسطنبول تعتبر شبه الجزيرة العربية بكاملها تابعة لحكمها، فإن الساحل الغربي فقط، بصرف النظر عن الطرف الشمالي على الخليج العربي، أي سنجق الأحساء التابع إدارياً لولاية البصرة العراقية[2]، يمكن اعتباره عثمانياً. وتأمل السلطنة العثمانية

---

(1) انظر صفحة 24.

(2) الأصل: البابلية. [المترجم].

في أن تربط بها بشكل أوثق النصف الشمالي الأكبر من شبه الجزيرة العربية، ولاية الحجاز، وذلك بواسطة الخط الحديدي الحجازي إلى مكة الذي يجري تنفيذه الآن. لكن الأتراك مضطرون دوماً، على الأقل فيما يتعلق بمكة ذاتها، إلى مراعاة الأشراف أي الحكام المحليين المنحدرين من نسل النبي محمد. أما النصف الجنوبي الأصغر الواقع على امتداد المستعمرة الإيطالية إريتيريا المقابلة له فيشمل ولاية اليمن. هنا تسود منذ زمن طويل حالة الحرب التي يبدو أنها لم ترفع كلياً على الرغم من أن الحكومة طرحت شعاراً جامعاً للناس بسبب الحرب التي تخوضها ضد قوة أوروبية.

في الأعوام الأخيرة وصل إلينا مراراً وتكراراً اسمان من الثوار هما: «أهل» عسير بقيادة الشيخ (الشريف) إدريس، والزيديون بقيادة الإمام يحيى. وكانت المنطقة الجبلية عسير الواقعة على الحدود مع الحجاز قد لمع اسمها مرة في التاريخ القريب. فهناك فشلت المهارة الحربية لوالي مصر المشهور محمد علي، بعد حرب دامت أكثر من عشر سنوات.

وفي سنة 1837 تخلى محمد علي باشا عن محاولته إخضاعها، وذلك قبل وقت قصير من احتلال الإنجليز لعدن في سنة 1839 الذين قاموا مؤخراً في سنة 1905 بتسوية الحدود رسمياً بأن جعلوا منطقة عدن حتى شمال عمان، أي جنوب حضرموت، خاضعة لنفوذهم، بينما كانت يريم في البحر الأحمر وجزر البحرين الواقعة أمام الأحساء تابعة لهم كلياً منذ زمن طويل.

في منتصف الطريق تقريباً بين عدن وعسير تقع، على مسافة 180 كيلو متراً تقريباً من ميناء الحديدة، وعلى ارتفاع 2200 متر عن سطح البحر

العاصمة اليمنية صنعاء التي يبلغ عدد سكانها، حسب تقدير غير مؤكد، نحو 40000 نسمة. هنا، في صنعاء، مقر إمام الزيديين.

فالزيديون هم فرع من الشيعة، أي من ذلك الفريق الإسلامي الذي لا يعترف بحق الخلافة إلا للإمام علي وخلفه من بنت النبي فاطمة.

ولقد نشأت مسألة العلويين منذ وفاة الخليفة الثاني عمر في سنة 23هـ/644م عندما كان علي، إلى جانب عثمان، من أبرز المرشحين للخلافة. ثم ازدادت الأمور حدة عندما اتّهم أصحاب الخليفة عثمان المقتول علياً، الذي بويع خليفة في سنة 35هـ/656م بالمشاركة في الذنب عن مقتل عثمان بسبب موقفه الغامض من عملية القتل. ولقد كتبت فترة خلافة علي القصيرة في التاريخ الإسلامي بالسيف والدم. فبعد نصف سنة من توليه الحكم حارب لأول مرة مسلمون ضد مسلمين، وانتصر علي على مجموعة من الأرستوقراطيين المكيين القدامى ومن صحابة النبي، الذين التفوا حول عائشة أحب زوجات النبي وابنة الخليفة الأول أبي بكر، في معركة «خريبة» التي تسمى عادة «موقعة الجمل» لأن «أم المؤمنين» كانت تقود المعركة شخصياً من هودجها المحمول على ظهر جمل والذي دار قتال عنيف حوله. وفي العام التالي 37هـ/657م حارب علي في صفين ضد معاوية، قريب عثمان وأحد المطالبين بالثأر له، الذي خلف علياً بعد وقت قصير، وأصبح أول خليفة من الأسرة الأموية في دمشق. وبعد ذلك في سنة 38هـ/658م، حارب علي قرب النهروان ضد الخوارج الذين انشقوا عن جيشه احتجاجاً على التعامل مع قضية الخلافة المقدسة كقضية محاربين محضة، والتي تحولت بعد معركة صفين غير الحاسمة إلى مجرد قضية خلافية. ثم حصل التشيع على دافع جديد لما أضيف إلى الفشل الشهادة.

ففي سنة 40هـ/661م قتل علي على يد أحد الخوارج في عملية اغتيال غادرة في عاصمته الكوفة على نهر الفرات. وإذا ما كان الحسن، الابن البكر لعلي من فاطمة، شخصاً غير مبالٍ، وقبل بالسكوت عن معاوية لقاء مبلغ من المال، فإن الابن الثاني الحسين أعاد الأمور إلى نصابها عندما قام في سنة 61هـ/680م. بمحاولته المغامرة لانتزاع مملكة أبيه من يد الأمويين الذين كانوا في هذه الأثناء قد عززوا سلطتهم، وسقط شهيداً في كربلاء الواقعة شمال الكوفة والتي أصبحت بمقتله مكة الشيعة. وتتجلى القوة الجاذبة لشعار «آل علي» في جميع الأزمان على أفضل وجه في أن المغامرين السياسيين تبنوا مراراً وتكراراً من أجل تحقيق أهدافهم شجرة نسب مختلفة تعود إلى علي. فهناك، على سبيل المثال، اشتباه قوي، أو على الأقل وجد الخصوم بعض القبول في زعمهم، أن جد الفاطميين الذين حكموا مصر من سنة 358هـ/969م حتى سنة 567هـ/1171م شخص ينتسب إلى طبيب عيون فارسي[1](*).

كما أن جدّ الأسرة الفارسية الأولى التي جاءت بعد العهد المغولي، وهي الأسرة الصفوية[2](*) التي حكمت من سنة 907هـ/1501م حتى سنة 1135هـ/1722م، نال شهرة الدروشة بالادعاء أن دماً مقدساً يجري في عروقه. وفي الوقت نفسه زعم كلاهما أنهما المهدي. إذ إنَّ الفكرة الشيعية لم تقتصر على المجال السياسي بل انتشرت أيضاً هناك حيث الظروف الدنيوية للدولة لم تكن مرضية وكانت تتطلب موقفاً دينياً متسامياً. ولقد ملأت الدوائر الشيعية الإسلام بالأفكار التبشيرية التي بالذات لدى الاتجاه

(1) (*) يرجى مراجعة كتاب إمبراطورية المهدي لهانس هالم والصادر عن الورّاق سنة 2013. [الناشر].

(2) (*) الصفويون هم أتراك وليسوا فرساً. [الناشر].

الذي نسميه عادة «شيعة»، وهو الإمامية الفارسية[1](*)، دفعت جانباً الفكرة الأصلية الداعية إلى «حكم آل علي». ذلك أن الشاهات الحاليين هم قاجاريون أتراك. فالفكر الشيعي لم يعد له وجود إلا في الدوغما (العقيدة النظرية) القائلة بأنهم يتولون الحكم بالنيابة وفقط حتى عودة الإمام الثاني عشر، المهدي، الذي اختفى قبل ما يزيد على 1000 عام[2].

أما الزيديون، الذين انفصلوا عن بقية الشيعة في سنة 122هـ/740م، فقد حافظوا على البرنامج الأصلي وطبقوه فعلاً.

في سنة 288هـ/901م دخل هادي يحيى بن الحسين من شجرة نسب الحسن إلى صنعاء كأول إمام زيدي. هذه المدينة المغرقة في القدم، أقدم مدينة في العالم كما يحلو لليمنيين أن يسموها. في الزمن الأخير قبل الإسلام كانت صنعاء مقراً للوالي الساساني الفارسي.

امتدّت السلطة الزيدية نحو الجنوب، ووصلت في بعض الأحيان إلى ظفار، العاصمة الحميرية القديمة، التي دخلت منها في القرن الرابع

---

(1) (*) هذا الكلام غير صحيح حيث إنَّ التشيع الصفوي انتشر منذ ما يُقارب 500 سنة. راجع المزيد بهذا الخصوص كتاب د.علي الوردي دراسة في سوسيولوجيا الإسلام والصادر عن دار الورّاق. [الناشر].
إنَّ موالي العراق ادعوا خطأً أنهم فرس كما بيّن البروفسور نيكولسن، إنَّ الفرس الحقيقيين تحوّلوا إلى التشيع لوقت متأخر جداً مقارنة بالموالي في العراق. فالفرس تحولوا إلى التشيع بالجملة خلال حكم السلالة الصفوية التي حكمت في القرن العاشر الهجري. من كتاب دراسة في سوسيولوجيا الإسلام ص131.

(2) انظر الوثيقة الجديدة لدستور الدولة وبيان الحزب الثوري في أكتوبر/تشرين الأول 1908 ووثيقة سحب الدستور في مجلة العالم الإسلامي: Revue du monde musulman VI, VII عند إ. غولد تسيهر، محاضرات عن الإسلام، هايدلبرغ 1910، ص233، 270 وما يليها.

الميلادي المسيحية الحبشية إلى اليمن ثم تبعها في النصف الأول من القرن السادس الحكم الحبشي. ثم امتد هذا الحكم نحو الشرق إلى منطقة المملكة السبئية القديمة وإلى بلاد معين إلى نجران في الشمال الشرقي التي كانت قبل ظهور النبي محمد المقر الرئيسي للمسيحيين وخضعت في بعض الأحيان لأمراء محليين يعتنقون الديانة اليهودية.

في الشمال كانت صعدة الجبلية القاعدة الرئيسية، وفي الغرب كان المدخل إلى البحر الهدف الطبيعي. شكلت الوثنية المعينية ـ السبئية، والمؤثرات الحبشية والفارسية، ثم اليهودية والمسيحية التركيبة الثقافية والدينية المتنوعة، التي تراكمت فوقها الأفكار الإسلامية، وبنى عليها الزيديون أفكارهم بعد أن أجروا عليها التغييرات المناسبة. وكانوا بين حين وآخر يفقدون استقلالهم كلياً أو جزئياً، على سبيل المثال لا الحصر: على يد الأيوبيين بقيادة صلاح الدين سنة 569هـ/1174م[1]، وعلى يد العثمانيين في عهد سليم الأول 923هـ/1517م. أما المرحلة الأخيرة الأكبر لاستقلالهم فتعود إلى حوالي 1043هـ/1633م. ولكن بعد افتتاح قناة السويس مباشرة بذل الباب العالي جهوداً جديدة للعودة إلى اليمن. ومنذ سنة 1872م، أي بعد ألف سنة بالضبط حسب التقويم الهجري من دخول الإمام يحيى الأول إلى صنعاء، عاد إلى المدينة باشا عثماني واتخذ منها مقراً له. وهكذا يتخذ الإمام الزيدي في الوقت الحاضر مكانة الأمير الكنسي المحروم من الحكم تحت حاكم يعتنق الديانة نفسها، ولكن تحت تسمية أخرى، ونحن سنستعمل هنا مؤقتاً وعن قصد هذا التعبير العام وغير المحدد. من أجل تقييم الزيدية كفرقة متميزة دينياً أيضاً، سنعرض في هذا الكتاب أهم العناصر التي تتميز بها هذه الفرقة.

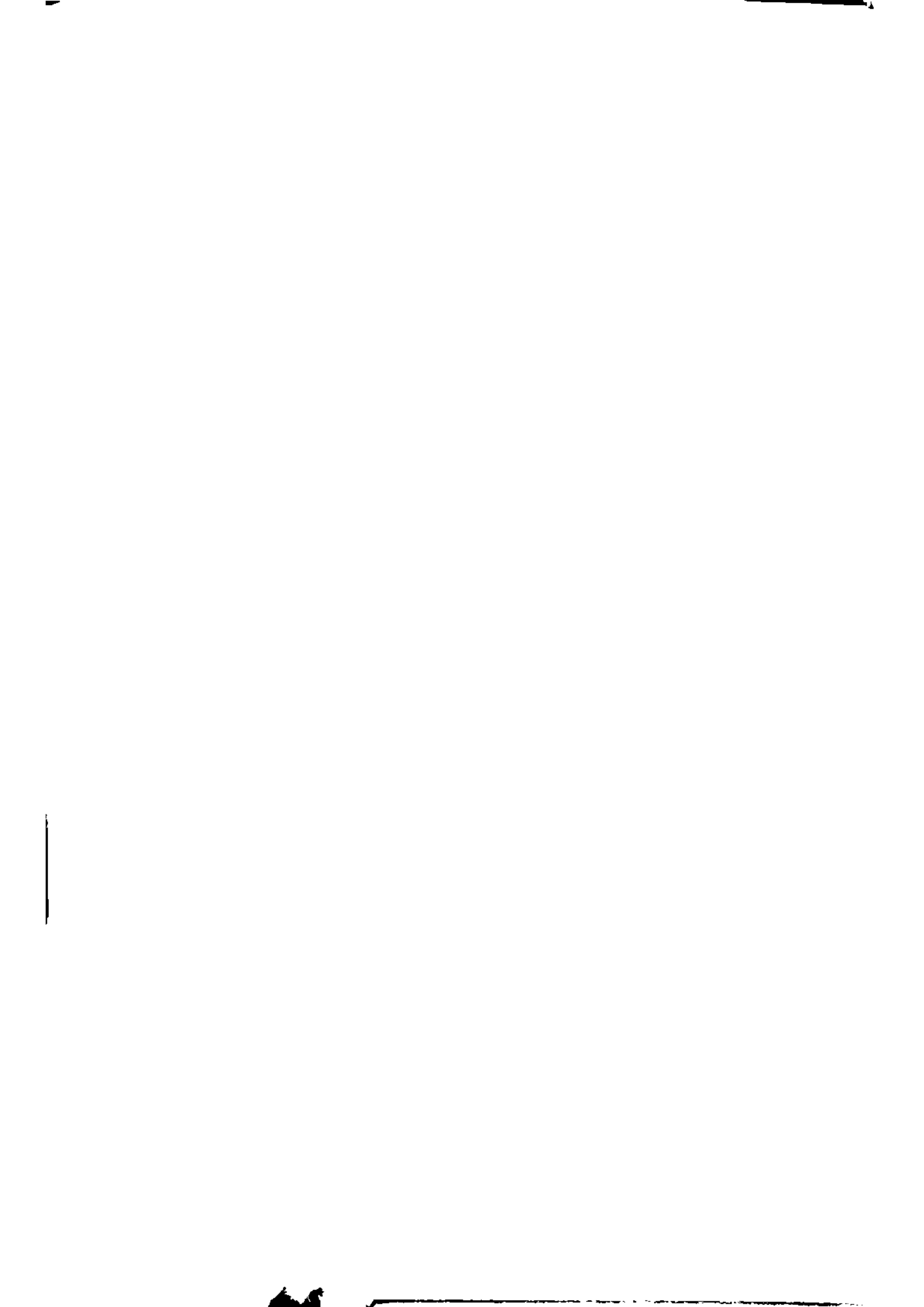
---

(1) الأصل: 569هـ/1133م.



الفصل الأول

المعضلة الزيدية حسب الحالة والعقيدة والعبادات



نشأت المعضلة الزيدية عن التناقض الشيعي العام المتكون تاريخياً مع الإسلام الآخر، وعن رد فعل حاد ضد بعض المواقف الصريحة التي اتخذها الشيعة من هذا التناقض. وللأسف، وهذا أمر غالباً ما عبر الكثيرون قبلنا عن أسفهم له، لا نملك مبدأ موحداً للتعبير عن الفريقين الرئيسين في الإسلام: السُنّة والشيعة. ذلك أننا سنجد فيما يلي أن الشيعة يستندون إلى السُنّة، أي إلى أحاديث الرسول، كما يستند إليها السُنّة أيضاً. ومما يؤسف له أكثر مقارنة أوروبية قديمة تبناها مؤخراً سليم خان كُوئِن دو هوغروورد[1] في سعيه، الذي قد يكون مبرراً، إلى إظهار موقفه الفارسي، في صورة ليبرالية وهي: أن السُنّة هم كاثوليك الإسلام والشيعة هم بروتستانت الإسلام. ولا تتم إزالة اضطراب هذه المقارنة غير الموفقة بالإقدام الصائب نوعاً ما منذ القرن السابع عشر على جعل المقارنة إياها معكوسة[2]. وربما يكون أيضاً أول ما يخطر على البال في مسألة حالة الأئمة العلويين هم البابوات، ذلك أن الخلفاء أيضاً ادّعوا طابع الأحبار. ولم يمنح الأئمة الشيعة على الإطلاق الحبرية. صحيح أنهم أصبحوا قديسين (أولياء الله) – لكن السُنّة أيضاً لديهم أولياء. ولكن أن يكون الأئمة بالذات هم الذين يصبحون قديسين

---

(1) Hoegerword, Kritische Studien zur Einfuehrung in **das recht des Islam**, Erlangen 1901, S. 13.

(2) Chardin bei A, Mueller, **Der Islam**, Berlin 1885 und 1887. Bd. II،S. 12.

فهذا أمر غير كاثوليكي على الإطلاق. ففي الكاثوليكية لا يصعد أحد إلى السماء لأنه كان على الأرض يحمل لقب «الحبر الأعظم» بل بالعكس فإن الكاثوليكية ترفض رفضاً قاطعاً مطالبة رجل الدين بالتقوى الشخصية أو بالأحرى بأن يكون معصوماً بلا خطيئة[1]. وحتى إذا ما كان أي كاثوليكي صالح من عامة الناس يمكن أن يصبح حسب القواعد النظرية للكنيسة، رئيساً لها أي بابا، فليس هناك شيء أبعد عن الكاثوليكية من قصر المنصب الأعلى على أفراد سلالة معينة.

قد يكون من الممكن تشبيه الحالة الزيدية عند الضرورة، حيث أصبحت حقيقة تاريخية، بظاهرة كبير الأساقفة عند البروتستانت. إلا أن الحالة وحدها لا تستطيع إطلاقاً الإجابة على السؤال عما إذا كان الزيديون يشكلون فرقة دينية متميزة. فهو يبرر فقط اعتبارهم، من وجهة النظر السنية، منشقين، ولكن ليس بمعنى «الانشقاق الهرطقي» وإنما فقط بمعنى الانشقاق النظري المحض لأن ما يرفض ليس مؤسسة إسلامية وإنما فقط أشخاص مسلمون.

فهل يمكن حسم المسألة بناء على العقيدة؟ يبدو أن الأمر أسهل، إذ إنَّ الزيديين يتفقون مع المعتزلة مثل بقية الشيعة، أي إنَّهم ينكرون الجسمية عن الله (وليس الشخصية) وينكرون تحديد الله مسبقاً والوجود القَبْلي لكلمة الله (نقل تعاليم العقل الكوني المسيحية، المسيح: كلمة الله، إلى القرآن).

أن تكون المقارنة بين البروتستانت والكاثوليك غير مفيدة لتقييم هذه الجمل كعلامات كافية للدلالة على المذهبية فهذا أمر لا يحتاج إلى

---

(1) انظر الفصل السادس.

أدلة تفصيلية. ولربما يجدر البدء أولاً بنقطة الخلاف الثانية (أزلية كلمة الله)، إلا أن روما شبه البيلاغوسية[1] ما زالت تعترف بالقديس أوغسطين بأنه القدري الأكثر تشدداً وبأنه حبر الكنيسة، ومن جهة أخرى فإن القضاء والقدر لا يرد في جميع المبادئ الدينية للعقيدة الكالفينية.

مثل هذا التداخل القائم هنا موجود أيضاً هناك، وهو أن المعتزلة والشيعة لا يتطابقان وأن المعتزلة قد نشأت بصورة مستقلة عن الشيعة وهي تنشط بمعزل عنها. والمرجعيات الزيدية القديمة تدرك تماماً أنها بعقلانيتها لا تمثل موقفاً شيعياً متميزاً. ويتمثل هذا بصورة مريحة جداً في أنهم لا يعتبرونها، كما يفعل الإماميون في كثير من الأحيان، وحياً للأئمة القدامى وإنما، على الرغم من حرصهم المبرر على نسب أفكارها إلى الآباء أيضاً، لا ينزعون كل الفضل فيها (أي في العقلانية) من واصل بن عطاء.

بالإضافة إلى ذلك حدث الانفصال في تطور أبطأ جداً مما كان يمكن أن تسفر عنه هذه العقائد في سني الصراع بالذات من علامة دينية متميزة وواضحة ومفهومة، لا بل إن المذهب المعتزلي صار بعد مضي مئة سنة كاملة على وفاة الإمام زيد المذهب الرسمي للدولة السنية خلال عدة عقود، وبالمقابل كان سليمان بن جرير، وهو من قادة الزيديين، يعلم القدرية بأقسى أشكالها[2]. وعندما حصل بعدئذ التميز بصورة كاملة كان كلا المذهبين قد أثر على الآخر بقوة إلى درجة أنه نشأ داخل السُّنّة اتجاهات مختلفة إلى جانب بعضها البعض كان ينبغي عليها أن تفسح

---

(1) بيلاغيوس: راهب ولاهوتي بريطاني أنكر الخطيئة الموروثة وقال بأن الإنسان لديه قدرة طبيعية لفعل الخير، توفي بعد سنة 418م حاربه أوغسطين [المترجم].

(2) انظر كتابي **Staatsrecht der zeiditen**، قانون الدولة عند الزيديين، ستراسبورغ 1912، ص34.

المجال لحق مدني، وكانت تختلف عن بعضها أكثر من اختلاف الاتجاه المعتدل فيها عن الاتجاه المعتدل عند الزيديين. لا بل إنَّ الزيديين كانوا يستعينون بهذه الاتجاهات المجاورة عندما يلاحظون أن العقلانية في اتجاههم تجاوزت الحدود التي يستطيعون تحملها.

وهذا ما ظهر بشكل خاص في الخلاف مع «المطرّفيّة» الذي أشرنا إليه في موضع آخر[1]، وسنذكر هنا فقط مثالاً تكميلياً من الخلاف العقائدي الأكثر شهرة عن علم القرآن: تبعاً لما وصلنا من إشارات مختصرة من جانب خصومهم فقد كان المطرفية كما يبدو متأثرين بنوع من مذاهب الفكر الإغريقي ونظرية اللوغوس (كلام الله) وتوصلوا بناءً على ذلك في نظرية العقل الكوني إلى شخصنة مزدوجة مع فصل كامل بين الطبيعتين: القرآن الظاهر وهو من فعل محمد وهو كلام من نطق به من القارئين أما τὶποϛ القرآن الكريم فهو من إحداث الله وإنشائه لا يجوز السؤال عما إذا كان قديماً قبل الزمن أو محدثاً في الزمن.

ويبدو أنهم فهموا العلاقة بين الطبيعتين استناداً إلى الظاهر بحيث إن ΣΥΘ λόγος لا ينزل ليندمج في χίνουζ بل يظل مرتبطاً بايون χίνουζ إذ يرد لديهم (المطرفية): «إن القرآن (الإلهي) ما أتانا ولا بلغ إلينا لكنه في قلب ملك يُقال له ميخائيل»[2].

---

(1) مجلة الإسلام **Der Islam**، ج2، 1911، ص68 وما يليها.

(2) عقائد أهل البيت والرد على المطرّفيّة قبل القرن الثامن الهجري مخطوط برلين رقم 10292 انظر **المعرفة** 19 الورقة 175 «قال أهل الإسلام كافّة إنَّ القرآن قد أتانا وبلّغه رسول الله ﷺ إلينا وقالت المطرّفيّة إنَّ القرآن ما أتانا ولا بلغ إلينا لكنه في قلب ملك يُقال له ميخائيل: (المعرفة 21 الورقة 176 ب) قال أهل الإسلام كافة إن هذا المتلوّ بين المسلمين هو كلام ربّ العالمين وقالت المطرّفيّة ليس بكلام ربّ العالمين وإنما هو كلام من نطق به من القارئين (المعرفة 125 الورقة 178آ). قال أهل الإسلام =

ويوضع هذا المفهوم بمضمون كلاسيكي أصولي مقابل الفرضيات الزيدية «إن هذا القرآن المتلو في المحاريب... هذا هو القرآن الجليل» فهو «من إحداث الله وإنشائه». لا بل إنه في غمرة الحماس يلغى كلياً الفرق تجاه السُّنّة: «قال أهل الإسلام كافة إن القرآن محدث». ويجب أن لا نتجاهل أيضاً أن زيدياً حاول في زمن أحدث مدّ جسر بين المدرسة الأصولية المعتدلة والمدرسة العقلانية[1].

بيد أنه ليس بوسع عالم حسن النية أن يقوم بمفرده بمدّ مثل هذه الجسور، وستبقى الأمور على ما هي عليه [والقول]: إنكم أصحاب فكر مغاير. وستتاح لنا في موضع آخر الفرصة لتلمس الاختلاف في علم أصول الدين من حيث تأثيره الانفصالي الذي يبلغ حتى الأمور القانونية المدنية. ولكن رغم كل شيء لا بل نتيجة التقدير الكامل لكل معتقد (وحتى لو كان في صيغته البالغة التحريف يجدر التفتيش فيه عن شيء من عقيدة) باعتباره حلاً وربطاً لطوائف دينية، فقد يحمل في طياته إغفالاً لطابعهم الشعبي فيما لو سعى المرء إلى حصرهم جوهرياً بتعليمات عقائدية.

ويردف السؤال: «كيف تتصورون الله؟» بالقول «كيف الوصول إليه» إذا ما سمح بهذه العبارة وفي ضوء ذلك تقدم الأديان التوحيدية

= كافة إنَّ هذا القرآن المتلو في المحاريب من إحداث الله وإنشائه وقالت المطرّفيّة بل هو من فعل محمد وإنشائه (المعرفة 81 الورقة 200 ب) قال أهل الإسلام كافة إنَّ القرآن محدث وقالت المطرّفيّة إنَّ القرآن ليس بمحدث ولا قديم ومع ذلك هو عرض من الأعراض.

(1) (مجلة الإسلام **Der Islam**، ج2، ص9، وما بعدها، محمد بن إبراهيم بن المرتضى بن الهادي بن الوزير (ت.840هـ/1435م)، إيثار الحق على الباطل، القاهرة 1318هـ.

جوابين عليهما. ويحدث هذا من خلال مجمل أفعال العباد في الحياة التي تحصل طبقاً لإرادة الله المتصورة والمرفوقة بمزاج روحي متناسق معها من خلال مجموعة من التصرفات الصادرة عن الفرد أو المقدرة من الله. ما بين كلا الرأيين المتطرفين، وحيث ندرك في هذا وذاك حقيقة تعظيم الله، يقوم تدرج متنوع من الاستدلالات لكن حيث يجعل هذا الأخير عموماً مكوناً أساسياً كما هو في الإسلام فإنه يتوضح الاتجاه، نظراً لأن كل كنيسة [دين] تعتبر عرضاً مرئياً لمجموعة من الأرواح، بأن هذا الظاهر المسيطر عليه يجب أن يوضع في المقدمة باعتباره الجوهري لأنه بمقياس مغاير تماماً يصلح أن يمثل التصورات الإيمانية العقلية أو القيم العاطفية والحياتية التي تغدو معياراً ورمزاً.

والمثال على ذلك: من المؤكد أن الإيمان المجرد **sola fide** هو الباعث الأساسي لحركة الإصلاح. ولكن سيكون من الخطأ التام أن نتوصل على هذا الأساس إلى القول بأن الإنجيلي[البروتستانت](1)(*) و[الكاثوليكي] يعرف بالدرجة الأولى على أساس النظرة المختلفة إلى موقف كل جانب من الإيمان والأعمال الحسنة. ولكن ما يعرفان به قبل كل شيء هو فيما إذا كانت هناك مسبحة أم لا، فيما إذا كان القربان بالخبز والخمر أم بواحد منهما، فيما إذا كان هناك صوم أو حج. نعم وأكثر من ذلك، لم يكن هذا موضوع الجدل بينهم فيما إذا كانت حقيقة الخلاص بموت المسيح ذات تأثير يمكن الحفاظ عليه على الدوام، ولكن كيف يمكن حدوث ذلك: هل يتم بتضحية متجددة أو غير ذلك. فلم يكن تعظيم الأبطال الدينيين بحد ذاته موضوع الخلافات، كما أن العدد المتباين لم

---

(1) (*) البروتستانت **Protestant** من كلمة **Protest** أي يعترض المعترضون، ويطلق عليهم أيضاً الإنجيليون. [هاشم ناجي].

يشكل فارقاً نوعياً، ومن جانب آخر يتوجب على الأبطال ممن هم من أكثر الأنواع اختلافاً، أن يتحملوا وجود شفعاء محليين وطبقيين متنوعين داخل وحدة كنسية، وأن يتلاءموا معهم وأن يستعيروا بعض المناقب ما بين بعضهم وما وراء الحدود. ولكن ما يضفي التمييز يتمثل في مقياس الفقر الحضاري الذي من جانبه ينعكس أثره على الموضوع تشكيلياً وهو شكل التعظيم، وفيما إذا كان يجدر بالمرء أن يتطلع إلى بولس الميت من حيث إنَّه حامٍ ديني وعدة مختارة، مع تأكيد أكثر أو أقل على كونه حجة، وفيما إذا كان يجدر أن يُستجار به.

وإنه في الحالتين، وإذا لم يكن وقع ذلك بديهياً فإنه يمكن الأخذ بالتعريف التالي: الكنيسة هي جماعة دينية طاهرة وتقوم حيث يمكن للمرء أن يعبّر في تصرف جماعي مشكل حيث يقوم شكل من عبادة الله ويتبع عبادة محددة منظمة وحيث تنشأ تقاليد العبادة بالمعنى الواسع وحيث تبرز في الصلاة ذروة في الارتباط وتنجم أيضاً من خلال عادات مبررة دينياً في الحياة اليومية وفي الحياة الخاصة. ومن المحال نفسياً أن تستدعي الصيغة التابعة للشكل في كل فرد نفس التصورات عن المفاهيم بالضبط. وبذلك فإن الصلاة لا يمكن أن تنتقل دون خطر من نطاق العبادة إلى نطاق العقيدة المجردة. وحتى مجموع المصلين البروتستانت التي تبدو من النظرة الأولى خالية من الطقوس فإنها في أحسن الأحوال في أعماقها طقس من التضحية والشكر[1] وقد ادّعى أحدُ مؤسسيها بأن الوعظ هو حمد صرف لله وشكر له[2] وأخذ بعقيدة الرسل Apostolicum.

---

(1) **Luther**, Erl, Ause, IV, 496.

(2) **Luther**, Erl, Ause, XXIII, 121.

تجاه مثل هذا التأكيد على أشكال العبادة ربما يتاح المجال للاعتراض بأنها لا تخرج عن كونها تعبيراً عن العقيدة. ويصح هذا طالما أنه بالإمكان أن نلقي نظرة عامة على التطور التاريخي ولكن بقيود شديدة. إن القداس أقدم من نظرية استحالة القربان، وجرى تعظيم القديسين قبل ذلك باعتباره من عقائد طقوس القديسين de cultu sanctorum وأما التعميد فقد احتفل به قبل تنظيم فهم الايمان. وقبل أن ينقلب إلى regula fidei ولم يحصل في أي مقام أن انقلب المضمون الكامل للطقس برمته إلى بنيان من المفاهيم العقائدية. وحتى في حالة المعرفة الدقيقة للعقيدة وجميع التعاليم المفصلة لأية جماعة دينية فإنه سيكون من العسير تشكيل فكرة عن أنواع التعبير عن حياتها الدينية ولا الحصول على صورة واضحة عنها، إذ يبقى دوماً شيء ما غير قابل للقياس، لا يتسم بالعقلانية والوعي، واللاوعي يتسم على الأقل بجاذبية وميزة النزاهة، وهكذا يمكن القول أيضاً، عند نقل المسألة من حيّز الأسطورة إلى حيز اللاهوت: إن «الطقوس تحفظ.... بصورة أكثر نقاء حقيقة التدين الحقيقي أكثر من الأسطورة»[1] ولكن بهذا تكمن قوة الطقوس المكونة للكنيسة وبالتالي الفاصلة فيما بين الكنائس بحيث تكون أيضاً في الشكل الاسمي وفي الشكل المحرف لفكرتها الأساسية ما سماه الباحث في النفس الدينية عند الساميين روبرتسون سميث[2] «جماعة طقس الأسرار المقدسة للمؤمنين» والرابطة الحية بينهم وبين إلههم.

(1) A.Dieterich, **Eine Mithras li turgie**, leipzig،Berlin, 1910 P.95.

(2) **Lectures on the religion of the sewites**, London 1894, P.439..

الفصل الثاني

إمكانيات التميز في العبادات في الدين الإسلامي



إذا ما كان الشرط المسبق لكل حكم هو محاولة فهم الأشياء انطلاقاً من الوسط الذي نشأت فيه، عندئذٍ يجب التأكيد هنا بقوة على الأهمية المحيطة بالعبادة ومدلولها لكي يكتسب المرء، على الإطلاق، أفقاً يساعد على فهم الشعائر الإسلامية الأصيلة فهماً إسلامياً، ويجب أن يكون هذا التشديد أقوى كلما كانت ـ بالنسبة لنظرتنا ـ الاختلافات المفرّقة هناك ذات علاقة أضعف بالنزاع الحاد وبالأدبيات الضخمة التي أدت إلى نشوئها.

وفي الوقت نفسه يجب أن تشكل المقارنة المأخوذة من العالم الأوروبـي مقياساً لقياس التباينات القائمة بين الفرق الإسلامية. إن الاحتمال في أن نجد، عند وضع الزيدية في الصورة الإجمالية للإسلام، خصوصيات متميزة تقدم علامات فارقة كافية بمفهوم مذهبيتنا مثلاً، يبدو سلفاً غير كبير، هذا إذا ما علمنا أن النبي ذاته قد مارس الشعائر الإسلامية وقوننها القرآن[1].

وهكذا فإن كل مسلم يعرف سلفاً أن عبادة الله تتطلب منه القيام بالاغتسال بطريقة محددة (الوضوء) لغرض «الطهارة» ثم أداء فريضة العبادة الأولـى «الصلاة» ودفع نوع من الضريبة للأغراض الخيرية «الزكاة»، والامتناع عن الطعام خلال شهر رمضان «الصيام» أو «الصوم»

(1) في الأصل: وقوننها في القرآن.

ثم السفر إلى مكة لأداء فريضة «الحج»، وهناك أيضاً الضوابط المحددة بشأن الذبح «الذبيحة» والمحرمات من الأطعمة. أما مدى التطابق فيتضح على أفضل وجه بواسطة ملاحظة في المصادر.

وأما التعاليم المتعلقة بهذه الواجبات فهي، مع قوانين الأحوال الشخصية والميراث، وقوانين الملكية والالتزامات المالية، وقوانين المقاضاة والعقوبات، وقضايا الحرب والإدارة والتعليمات الأمنية لا بل والحياة المجتمعية بكاملها، موضوع علم «الفقه»، وهو كلمة لا يمكن نقلها إلى اللغة الألمانية بتعبير يعكس معناها بشكل كامل ودقيق. هناك كمية خانقة من المؤلفات عن هذا العلم، الذي لم يزل حتى اليوم أحب العلوم لدى المسلمين، وجميعها متشابهة إلى حد الملل. فالتسلسل الذي تعالج فيه بعض المواد والترتيب المتبع داخل كل فصل عمره الآن أكثر من ألف سنة، وهو لدى المدارس المختلفة متشابه إلى درجة التطابق. ولقد درج الطلاب على حفظها عن ظهر قلب. مع العلم بأن هذا التتابع غير معلل في داخله. ولم يتمكن شيخ الأزهر إبراهيم الباقوري المتوفى سنة 1277هـ/1861م من «إعطائه صبغة منطقية»[1].

لا شك في أننا نجد نوعاً من المبدأ في أن النصف الأول الأصغر من كل مختصر يعالج «أركان الإسلام» وهي: الطهارة، والصلاة، والزكاة، والصيام، والحج. ومما يلفت الانتباه أن أحكام الذبح والأطعمة مدرجة في موضع بعيد في الجزء الثاني بين مسائل ذات طابع مدني، على الرغم من أنها موضوعة عند الزيديين أيضاً، الذين ينظرون إلى هذه الأمور، من الناحية الدينية، نظرة أضيق، في المكان الذي يضعها فيه الشافعي،

---

(1) مجلة جمعية المستشرقين الألمان

Snouck Horgronje in: ZDMG, 53,149.

على سبيل المثال، في «كتاب الأم»: بعد «الحج» وقبل البيع، أو عند مالك وعند خليل بن إسحاق المالكي اللذين يضعان في «الموطأ» وفي «المختصر» في الوقت نفسه «الجهاد» في هذا الموضع.

لا شك في أنه من الممكن الدفاع عن المواضع المعهودة لكل أولئك الذين يشيدون، من أجل تفسير أحكام الحياة المنزلية والخاصة [نظام الأسرة]، بتلك العقلانية التي نشرها عندنا الأستاذ يوهانس دافيد ميشائليس Joh.Dav.Michaelis من أساتذة جامعة غوتنغن القدامى في كتابه «القانون الموسوي» (رويتلينغن 1785) وهو كتاب مرجعي عن نظرية الوظيفية والمنفعة العملية والطبيعية الكلية.

ومن الممكن أن نذكر أيضاً في هذا الصدد أن النبي، على سبيل المثال، يتخذ بخصوص تعاليم الطعام موقفاً ليبرالياً متنوراً ويضع لذلك معيار «الطيّب» ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ كُلُوا۟ مِمَّا فِى ٱلْأَرْضِ حَلَـٰلًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا۟ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيْطَـٰنِ ۚ إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾[1] و﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَـٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَـٰٓئِثَ﴾[2] مع الرفض الصريح للعادات الخرافية العربية القديمة «خطوات الشيطان» ﴿وَلَا تَتَّبِعُوا۟ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيْطَـٰنِ ۚ إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾[3] ومع إلغاء التعاليم اليهودية كوسيلة «عقابية» تربوية محدودة الزمن ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَـٰتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ كَثِيرًا * وَأَخْذِهِمُ ٱلرِّبَوٰا۟ وَقَدْ نُهُوا۟ عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَٰلَ ٱلنَّاسِ بِٱلْبَـٰطِلِ ۚ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَـٰفِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾[4] عندما يضع المرء، استناداً إلى ذلك، التعاليم ذات الصلة

(1) سورة البقرة، الآية 68.
(2) سورة الأعراف، الآية 157.
(3) سورة الأنعام، الآية 142.
(4) سورة النساء، الآيتان 160 ـ 161.

تحت منظار العادة الأخلاقية الحسنة والسلوك الجمالي الهادف المهذب أو عندما يصنفها، مثلاً، تحت بند الشرطة الصحية [الحسبة]، وبناءً على ذلك لا تعتبر الشروط الدينية المتبعة عند الذبح إلا كالشروط التي نصت عليها أحكام [البيع] والشراء والعقد، عندئذٍ يبقى ملفتاً للنظر أن شروط الأضحية في يوم «العيد الكبير» خلال الحج تقترب من فصل الذبح والصيد وتصنف بالتالي تحت الشؤون المدنية.

إن آلية التعاليم قد تتيح المجال للإشارة بأن كيفية أداء الشعائر أيضاً لا تتضمن سوى قليل من التغييرات. فالإسلام كان يفتقر جداً إلى الأصالة عندما ظل فترة طويلة من الزمن يكافح من أجل التعبير عن طابعه الديني. ذلك أن الإرث العربي القديم والصابئة والزرادشتية والتعاليم اليهودية والمسيحية وبعض القواعد الموروثة كانت هنا أيضاً القدوة والنقيض في آن واحد. بالنسبة للإرث الغربي القديم كانت الصورة النقيضة مفهومة وواضحة بحد ذاتها إذا كان مطلوباً إخراج المرء من حالة الجهل «الحالة الجاهلية».

ولكن كلما كان يتضح للنبي (محمد) أن اليهود والمسيحيين لا يريدون أن يروا فيه، أو يعترفوا به، على أنه المجدد للديانة الإبراهيمية الموسوية اليسوعية الأصيلة، كان مضطراً إلى الابتعاد عنهم ورفض تعاليمهم على أنها فاسدة ومحرفة. لقد أصبح مفكراً توفيقياً لا يبدع، وإنما يجدد ويعرض على نحو مختلف. فلم يكن يتعين عليه اختيار الشعائر وحسب، وإنما أيضاً وضع تعليمات تطبيقية مغايرة، ليس فقط فرض الصيام كمبدأ عام ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾[1]، وإنما أيضاً تحديد

(1) سورة البقرة، الآية 183.

زمن معيّن للصوم ألا وهو شهر رمضان ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٍ مِّنَ ٱلْهُدَىٰ وَٱلْفُرْقَانِ ۚ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ﴾[1]، أو اختيار أحد ايام الأسبوع، وهو يوم الجمعة، لأداء صلاة الجماعة ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْا۟ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ﴾[2]، أو التخلي عن التوجه نحو القدس أثناء الصلاة واستبدال ذلك بالتوجه نحو مكان إسلامي خاص وهو مكة ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ... ﴾[3].

من المعلوم أن القرآن لا يحتوي على نظام كامل لا ثغرة فيه من الشعائر الدينية، بل إن كثيراً من التفاصيل كانت تفرض في المناسبات رداً على سؤال. لكننا نقرأ، مثلاً، عن الوضوء ما يلي: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُوا۟ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ وَٱمْسَحُوا۟ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ ۚ وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُوا۟ وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُوا۟ مَآءً فَتَيَمَّمُوا۟ صَعِيدًا طَيِّبًا فَٱمْسَحُوا۟ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ ۚ مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾[4]. تدخل هذه الآية في أدق التفاصيل وتحدد مناسبات الوضوء وأشكاله المختلفة وطريقة القيام به لا بل واستثناءاته عند الضرورة وهذا ما يسمح بالاستنتاج.

---

(1) سورة البقرة، الآية 185.

(2) سورة الجمعة، الآية 9.

(3) سورة البقرة، الآية 144.

(4) سورة المائدة، الآية 6. بينما في الأصل وضع الآية 8 و9 من سورة المائدة.

أما في المواضع التي لم يتطرق فيها القرآن إلى التفاصيل فقد كان النبي القدوة بالممارسة العملية أو بالكلمة التوجيهية الأمر الذي أصبح قانوناً دائماً للمسلمين. وهذه الممارسة التطبيقية والكلمة التوجيهية، أي «الفعل» و«القول»، يضاف إليهما «السكوت» أو «التقرير»، أي تلك الأمور التي أقرّها النبي لدى الآخرين، تشكل «السُّنّة» (أي الطريق، أو الطريقة التي كان النبي يتصرف بها).

ويشكل القرآن والسُّنة الأساس الفعلي لعلم «الفقه» حسب رأي جميع المسلمين إلا أن هذا كانت له عواقب وخيمة. فلم يكن في الإمكان بعد وفاة النبي تنظيم الشؤون الاجتماعية والمدنية للدولة العالمية الإسلامية استناداً إلى الأفكار المحدودة التي طرحها، كما أن نشوء وتطوير الشعائر توقف. وكان القرآن قد اكتمل ولم يكن بالإمكان تغييره إلا في بعض الاستكمالات والجزيئات البسيطة. لكن قواعد السُّنّة «الأحاديث» كانت تختلف استناداً إلى قواعد متفق عليها تسمى «الإسناد» وهذا يعني استناداً إلى سلسلة من الرواة يكون آخرها مَنْ قد رأى أو سمع نص الحديث «المتن» عن النبي مباشرة.

وهكذا كانت المهمة التي واجهها العلم الفتي «الفقه» دراسة الأسس المادية للمنظومة وتصنيفها بطريقة منسجمة من الناحية الشكلية. كانت هذه المهمة تتألف، أولاً، بطبيعة الحال، من تفسير القرآن، فهو على كل حال يتسم بمجال للتصرف. وقيل إنّه يجدر إغفال فقه اللغة عند علماء الدين إذا لم يرغب بحل المسائل الواردة في أعلاه مسألة مسألة. ويضاف إلى ذلك أن النبي يناقض نفسه في القرآن الكريم ذاته. فقد كان يعبر فيما بعد رداً على اتهامات بأن الله القادر على كل شيء ينسخ آية ﴿ مَا

نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾[1].

لقد أولى الفقهاء مسألة النسخ هذا اهتماماً يتجاوز الجدية التي أولاها إياها النبي، وهذا ما يظهر من الدراسات المتزايدة التي يجدر بها أن تحجب في هذا السياق تناقضاً لا يليق بالذات الإلهية. ويضع [الإمام] الزيدي القاسم [الرسي] ت 246هـ/860م الرأي التالي: «ألا ترى أن الآية لا تكون مبدلة ولا منسوخة إلا وعينها قائمة بعدُ موجودة»[2]. ويأتي بالبرهان الجدلي لهذا الغرض من علم الصفات الفلسفي: لا تختفي أو تبدل من الآية سوى بعض الصفاتِ ويتسم المقال الذي اتخذ في هذا النطاق بالغرابة النافية حيث تذكر الأطوار المختلفة للمخلوق حسب النظرة القرآنية للأجنّة ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن طِينٍ * ثُمَّ جَعَلْنَٰهُ نُطْفَةً فِى قَرَارٍ مَّكِينٍ * ثُمَّ خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا ٱلْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا ٱلْمُضْغَةَ عِظَٰمًا فَكَسَوْنَا ٱلْعِظَٰمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ ﴾[3].

كما أن دليله الديني لا يمس إلا قليلاً الشيء المهم عندما يعتمد على كلمة السيد المسيح في الإنجيل ويستشهد بإنجيل متّى:

(لا تظنوا أني جئت لأنقض الناموس أو الأنبياء).

(فإني الحق أقول لكم: إلى أن تزول السماء والأرض لا يزول حرف واحد أو نقطة واحدة من الناموس حتى يكون الكل).

---

(1) سورة البقرة، الآية 106.

(2) كتاب الناسخ والمنسوخ. مخطوطة برلين 4876 الورقة 126.

(3) سورة المؤمنون، الآيات 12 ـ 14.

(فإني أقول لكم: إنكم إن لم يزد برّكم على الكتبة والفريسيين لن تدخلوا ملكوت السماوات).

(قد سمعتم أنه قيل للقدماء: لا تقتل، ومن قتل يكون مستوجب الحكم)[1].

وعلى كل حال جرى تحوير الشاهد عمداً[2]. وعندما يتخذ في هذه الحالة مثالاً للكيفية التي تتفق بها مواضع متعارضة مع بعضها فإنه يشير إلى أوجه الصلاة أثناء الإقامة الدائمة وصلاة السفر. ويبين بذلك توافقاً غامضاً ذا نتائج عسيرة على العمل في تفسير القرآن. ويميز في ذلك، وحتى في الحالات التي لا يذكر القرآن أي كلمة حولها، ما بين العام والخاص أي ما بين مواضع ذات معنى عام وخاص وذات إلزام.

في مادة السنَّة التي ينبغي أن تدرس أيضاً تفسيرياً ينبغي أن يميز بداية بين ما هو صحيح أو غير صحيح منها، وهذا ما يتم في إطار عملية خالية من العيوب ظاهرياً، ويتسنى هذا من خلال فحص الإسناد من حيث انعدام الثغرات في السند وثقة رجال السند أي في إطار سؤالنا أيضاً عن الصحة من حيث الظاهر. إذا ما توفرت حقاً جميع البواعث بأن نقف موقف الشك تجاه الأحاديث، وحتى في الحالة التي يفضي فيها فحص السند إلى أفضل نتيجة، فإن الأمر رغم ذلك لا يتطلب من حديثين متناقضين مع بعضهما أن يكون أحدهما غير صحيح. فقد سبق أن ناقض محمد نفسه في القرآن في «الوحي» الصريح.

---

(1) إنجيل متى: 5/ 17، 18، 20، 21.

(2) يورد الفصلة 18 ورقة 726 ب على الوجه التالي: وبحق أقول لكم إنه لم تبد من آيات الله آية ولم تبطل ولم تنتقص من وصايا الله وصية حتى تبيد وتنتقص السموات والأرض، الفصلة 17، جئت لذلك كله مثبتاً.

ويأتي الاستخلاص اعتماداً على السُّنّة وخاصة على فعل وسكوت، إذا ما رُئي أنه من الضروري في سبيل رفع الثقة [بالراوي]. أن ينقل عنه عاداته فيما يخص أموره الجسدية البالغة الحشمة، أو (في حالة التشكك في الأحاديث ذات الصلة) ويجدر ولا بدّ أن يعلم على الأقل المتأخرون كيف أن مثل ذلك ينبني على أساس قدوة رفيعة طبقاً للفقه. ولما كانت زوجته عائشة تظهر أيضاً في الأحاديث المتعلقة بالخصوص في رأسِ السند، فإن ذلك لا يخرج عن كونه هوى شخصياً، فقد كانت أم المؤمنين ولا شك الأقرب إلى ذلك.

وعلى كل حال لا يسود هنا أي اتفاق في الآراء. وعلى سبيل المثال رويت ثلاث صيغ حول البول وتعتبر صحيحة. قد يكون ذلك لكن التبعات لم ترق له عموماً، ومن المؤكد أن طبيعته النبوية قد وجدت نفسها منسجمة على وجه لافت في دور الحاكم. ولكنه وهو الذي كان في الأربعينيات من العمر كانت تراوده رؤى تجتذبه، على أنه لم يكن على أي حال رجل الالتزام بالمراسم والتشدد في الأوامر.

وتتوفّر أحاديث تشير إلى أنه لم يكن يرغبُ برفع كل صغيرة بحيث تغدو مشرعنة، لأنه بذاته لم يكن يمتلك معياراً ثابتاً لها. وقد سئل مرة عن أيام صيامه الطوعي أسبوعياً وتسبب ذلك بغضبه غضباً شديداً[1]. ويبدو أن القاعدة صحيحة فلم يأت الأخذ بها عن طيب خاطر. ويعتبر الشارحون أنه من الضروري إيجاد العذر للنبي بشتى الوجوه. وكتب التاريخ شغوفة بإيراد نكات عجيبة.

وربما يجدر بفقهاء المسلمين أن يعدوا أنفسهم دون حرج من بين

---

(1) صحيح مسلم مع النووي، المنهاج في شرح مسلم القاهرة: بولاق 1283/هـ ج3 /120 .121

كبار المتحذلقين في العالم. وأما الذي يستندون عليه فقد ظهر منه إهمال ضخم وحتى في السنة الأخيرة من عمره.

وهذا ما عرضه سنوك هورغرونيه[1] على ضوء مثال تقليدي. فالرجل لم يكن من مدعي المعرفة، وعندما بلغ في نهاية الأمر في العام 10هـ/632م الهدف المنشود بحماس، وهو يترأس الحج بذاته بصفته رأس مكة وشبه الجزيرة العربية، اكتفى انطلاقاً من الراحة لشخصه بالشكل الأقل وطأة من الاحتفال المكي الأصغر «العمرة» والذي لا يقع بالأساس في هذا الوقت، وبذلك فإنه لم يسبب اضطراباً بسيطاً، واستمر ذلك حتى أصبح حل هذا الخطأ بقيامه بذاته بتقديم الأضحية، واعتبرها ضرورية وغدا بذلك قدوة مقدسة باسم مشذّب أراد ان يجمله به، وهو التمتع أي استعمال العمرة كحج ﴿ وَأَتِمُّوا۟ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ ۚ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْىِ ۖ وَلَا تَحْلِقُوا۟ رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ ٱلْهَدْىُ مَحِلَّهُۥ ۚ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِۦٓ أَذًى مِّن رَّأْسِهِۦ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ ۚ فَإِذَآ أَمِنتُمْ فَمَن تَمَتَّعَ بِٱلْعُمْرَةِ إِلَى ٱلْحَجِّ فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْىِ ۚ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِى ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ ۗ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ ۗ ذَٰلِكَ لِمَن لَّمْ يَكُنْ أَهْلُهُۥ حَاضِرِى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ ﴾[2].

وفي مثل هذه الحالة من خلو البال لدى النبي فإنه من الطبيعي أن تكون أحاديث متناقضة صحيحة ويمكن أن يصحّ السند وهنا يجدر أن نطرح عند الحاجة السؤال عن العام والخاص[3].

---

(1) **Het Mekkanische feest**. Leiden 1880. P.86 s99

(2) سورة البقرة، الآية 196.

(3) تعود أقدم دراسة خاصة عن النسخ في السُّنَّة وهي مفقودة إلى محمد بن مسلم الزهري ت 124هـ/742م (بروكلمن1/65) انظر المدخل إلى ابي بكر بن محمد بن موسى بن عثمان الحازمي الهمذاني ت 584هـ/1180م (بروكلمن 1/356) كتاب الاعتبار في الناسخ والمنسوخ. حيدر آباد 1319هـ. ص1 وما بعدها.

هناك بعض المدارس الأصولية بالكلية مثل الحنبلية التي جرى إحياؤها في الوهابية والظاهرية التي كانت تحظى خلال القرنين الرابع والخامس الهجريين بنفوذ في الأندلس، وكذلك قسم من الإمامية الشيعية كانت تقول بأنها تأخذ مجمل فقهها من تفسير القرآن وشرح الحديث وحدهما.

وأما بقية مذاهب السُّنّة الرئيسية والزيديون فقد أضافوا بعض المستويات الشكلية أوسع مجالاً نذكر منها هنا القياس[1]، إنه عملية

---

(1) تناول أحمد بن يحيى بن مرتضى بالتفصيل مسألة القياس عند الزيديين في موسوعته **مخطوط برلين** رقم 4894 ورقة 53آ وما بعدها ورقم 4900 ورقة 141 وما بعدها وتثبت مشروعيته عقلاً وسماعاً وهذا الأخير حسب قول معاذ [بن جبل]: أجتهد رأيي (إذا عدم النص في القرآن والسُّنة). وكان الهادي قد ألّف كتاب القياس (لم أقع على نسخة منه) وربما كان من المناسب هنا أن نورد ملاحظة ابن حزم الذي اطلع على مؤلفاته إذ يقول: له رأي في الفقه (انظر ابن خلدون، العبر، طبعة بولاق 1284هـ، ج4 ص). على أن ابن حميد في **مخطوط برلين** رقم 4947 ورقة 90آ يرد على هذا الرأي بالتفصيل بقوله إن الهادي لم يتبنَّ القياس. وفي مؤلف للإمامية من العصر الحديث تأليف محمد بن جواد الذي أتيح له في العام 1250هـ/1834م الاطلاع في شيراز على 120 مجلداً من كتب الزيدية من صنعاء (**مخطوط برلين** 2161 ورقة 52 وما بعدها يتهم الزيدية بالتناقض في تطبيق القياس. وربما يتوضح هذا الاتهام من خلال تراجع القياس مع الزمن أمام الإجماع. غالباً ما تتكرر في الكتاب الزيدي **المنتزع المختار**. القاهرة 1328 في بدايات الفصول عبارة: «الأصل هو الكتاب والسُّنة والاجتهاد». (انظر ج1 ص226، 233، 237، 339 وسواها) ومضى صارم الدين (حوالي 914هـ/1508م) في كتاب **الفصول في أصول الفقه** مخطوط برلين 4941 مثلاً ورقة 88ب، 89آ إلى أبعد الحدود في جدل ضد تطبيق القياس عند الحنفية. ولكن في نطاق الاندماج داخل فروع [العلوم الإسلامية] فإن الأمر مغاير والقياس معترف به بالاستحسان، ويعتبر صنفاً من القياس انظر:

I.Goldzieher, in W.Z.K.M.I,1887, 278.

مع النص الحرفي على الاختلاف مع الحنفية ضد الشافعية. انظر **الموسوعة** مخطوط برلين 4900 ورقة 145آ.

استنتاجية تقوم بإضفاء أحد أحكام مسألة مذكورة في القرآن أو الحديث على حالة جديدة بواسطة المقارنة.

في القرن الثالث للهجرة كانت الأعمال التأسيسية قد اختتمت وتوصلت إلى نتيجة موحدة للغاية. فقد بلغ الإجماع على تفسير النصوص المقدسة حداً بعيداً بحيث عاد هذا الإجماع بالذات ليصبح للأجيال اللاحقة مبدأ شكلياً، وهذا يعني أنهم لم يعودوا بحاجة للرجوع إلى المصادر بل يوردون الحجة وكأن الأمر انَّ جميع هذا هو دائماً وفي كل مكان كما يلاحظ المرء فإن الأمر مضطرب نسبياً إذا ما جمعت العلوم الإسلامية في علم أصول الفقه العناصر المكتسبة نتيجة لمبادئ مختلفة في مجال التقسيم وهي: القرآن والسُّنّة والقياس والإجماع لتشكل أصول الشرع. ويعتبر العنصران الأولان أصولاً جوهرية، وأما العنصر الثالث فهو شكلي، لا يعدو كونه شكلاً جانبياً ويجري العمل به لدى البعض بنفس المستوى من النجاح من خلال تفسير شفوي جسور تماماً عند الضرورة وبالاستعانة بمادة شاملة من الحديث مع القليل من تحري الصحة.

وأما العنصر الرابع، الإجماع، فلا يعتبر في الأصل أساساً على الإطلاق بل نتيجة[1]، وهو خلاصة لما ذكر حتى الآن. ولم ينقلب قبل ذلك مبدأ شكلياً. إلا أن الوضع يغدو معقداً إذا ما أخذ الوضع التاريخي

---

(1) انظر تعريف الإمام الزيدي القاسم (ت.246هـ/860م) في كتابه **الأصول** مخطوط برلين 4876 ورقة 63ب حيث يذكر: «... ثم الإجماع من بعد ذلك العقل والكتاب والرسول حجة رابعة مشتملة على جميع الحجج الثلاث وعائدة إليها وعلى كل حال ينجم عن وضع عناصره الأربعة مقابل تلك المذكورة أعلاه المعادلة: القياس = العقل = المنطق الإنساني (سنوك هرغرونيه في مجلة **Rev. de l'histoire des Religions** 1898 P.185 .

بعين الاعتبار فلم يكن العلماء من أوجد التفاصيل على سبيل المثال الشعائر. منذ وقت طويل كان يقوم إلى جانب عملهم إجماع عملي في كثير من الأمور وقبل أن يبلغوا الإجماع في التفسير.

وإذا ما اعتبر هذا الإجماع بمثابة «الفطرة الكاثوليكية» التي يشرحها لنا خاصة سنوك هرغرونيه ضمن علم الأصول، فإنه يتوصل بالإضافة إلى أساسيات الجوهر والشكل إلى أساس نفسي يوفر مبدأ ذاتياً مقابل الموضوعي. ويكتسب هذا المرتبة الأولى منطقياً وواقعياً.

وكانت هناك أمور سبق أن حصلت على الاعتراف العام وقبل أن يفتش المرء في القرآن عن شواهد لها. وفيما بعد لم يكن العثور عليها بالغ الصعوبة، لأن المرء كان يجلب في الحال ما يتقصاه، وعلى سبيل المثال لم تؤخذ عقيدة المطهر من إنجيل متّى: (من قال كلمة على ابن الإنسان يغفر له، وأما مَن قال على الروح القدس فلن يغفر له، لا في هذا العالم ولا في الآتي)[1] أو الكورنثيان: (ولكن أريد أن تعلموا أنَّ رأس كلّ رجل هو المسيح وأمّا رأس المرأة فهو الرجل ورأس المسيح هو الله)[2] لكنها تجد من خلالهما إثبات وجودها. ويمكن تعريف المبدأ النفسي للإجماع على الوجه التالي تقريباً: ظاهري معه وفي الحالتين لا يطمئن المرء تبعاً لمبدأ سيكولوجية الدين القائل: «إن إيمان الجميع يعزز الايمان» حتى يتأكد بأن الجميع يفعلون هذا.

وفي الواقع تعاني هذه «الجميع» بعض القيود. نعم يمكن أن يصدر الإجماع عن اختلاف الآراء فتقترن النزعة إلى الجماعة مع السعي إلى

---

(1) إنجيل متّى: 12، 32.

(2) كورنثوس الأول: 11، 3.

الاعتزال الديني، كما هو شأن الشيعة، حيث صار إجماع أهل البيت[1] هو الحجة[2].

وبحكم العادة يمكن أن تعود الأهواء والحاجات إلى عادات جلبها معهم حتى أنبل المعتنقين الجدد للدين من دين آبائهم لأنفسهم وللأجيال التالية أو أنها نجمت من الاحتكاك المؤثر مع أديان غريبة. لدينا هنا نقيضان، بيد أن الدين هو شيء على درجة من التعقيد بحيث يشترك في تكوين صيغة العنصر المحافظ إلى جانب التقدمي.

ومما يجدر أخذه في الاعتبار في ذلك تقلبات الزمان التي تجتذب أهواء جديدة، وأقله أنها تعمل لصالحها. ولنتأمل تاريخ التنسك.

فما زال مفهوم الفردية وجوهرها قائماً دون شك، والتي تنجم عن تناقض ضد العنصر الذي يفترض إثراؤه لصالح العامة أو لنستعمل المصطلح الإسلامي بالقول إننا أمام ممارسة الاجتهاد ويعتبر المثال التالي عن التكيف معروفاً في مجال العبادة. تبعاً لما جاء في القرآن فإن الأمر يقتصر على ثلاث صلوات يومية (وفي الزمن الأول كانت صلاتان فحسب ﴿حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ وَقُومُواْ لِلَّهِ قَٰنِتِينَ﴾[3]، ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ طَرَفَيِ ٱلنَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ ٱلَّيْلِ ۚ إِنَّ ٱلْحَسَنَٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ ۚ

---

(1) في وقت لاحق كان يوجد في أي آية، وخاصة الآية 33 من سورة الأحزاب ﴿وَقَرْنَ فِى بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ ٱلْأُولَىٰ ۖ وَأَقِمْنَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتِينَ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَطِعْنَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ ۚ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾، موضع للحجة التي تظهر في كتب الأصول بأنها الأساس السابق المنطقي انظر حسن بن يوسف بن علي بن المطهّر الحلّي، تهذيب الوصول إلى علم الأصول، طهران 1308، ص69

(2) انظر الفصل 6.

(3) سورة البقرة، الآية 238. في الأصل: سورة البقرة 239.

﴿ذَٰلِكَ ذِكْرَىٰ لِلذَّاكِرِينَ﴾[1]، ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ ۖ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا * وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَّكَ عَسَىٰ أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا﴾[2]، ﴿فَسُبْحَانَ اللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ * وَلَهُ الْحَمْدُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَعَشِيًّا وَحِينَ تُظْهِرُونَ﴾[3]، (فاجتمع حينئذٍ هؤلاء الرجاء فوجدوا دانيال يطلب ويتضرّع قدام إلهه)[4] إلا أننا نجد في الفقه خمس صلوات فرض.

ومن الصعوبة بمكان أن نتصور أن النبي رفع عدد الصلوات من تلقاء نفسه، لأنه في مثل حالة هذا الموضوع الجوهري يتوقع أن يلجأ إلى وحي مكمل. والحالة هذه اعتبر من المرجح أن هذا العدد خمسة مأخوذ من 5 جاه[5]، وبعبارة أخرى فإن الزرادشتيين القدماء قد احتفظوا بعاداتهم بالصلاة خمس مرات، وحملوها على الظفر بأن تعمم في الإسلام بأجمعه. وربما كان هذا الإجماع الأكثر أصالة باعتباره نتيجة للتكيف.

ومن البديهي أن لا يرد هذا الرأي في أي من المصادر الإسلامية. وبذلك فإننا نعود إلى ما ذكرناه سابقاً[6] عن الإجماع باعتباره بريوس Prius لا يعثر في القرآن على ما يفيد الإعلان بفرض الصلاة خمس مرات. بيد أنها مع ذلك كانت ولا شك مِنّة من الله. فقد فرضها على النبي أثناء رحلة الإسراء ليلاً إلى القدس والمعراج إلى السماء ثم العودة. لا بل كانت

---

(1) سورة هود، الآية 114. في الأصل سورة هود 116.

(2) سورة الإسراء، الآيتان 78 ـ 79. في الأصل سورة الإسراء 80 وما بعدها.

(3) سورة الروم، الآيتان 17 ـ 18.

(4) دانيال: 6، 11.

(5) I. Goldzieher in **Rev de l'histoire des religions** 43 (1901). P.15.

(6) انظر ص39 ـ 40.

في الأصل 50 مرة بيد أنها خفضت إلى النصف بناء على نصيحة ملحة من جانب موسى ثم خفضت في نهاية الأمر إلى خمس مرات[1]. وقد وصلنا في حديث صحيح بسند متصل لا غبار عليه مؤكد من فم الرسول إلى جانب أحاديث أخرى كثيرة يعلم فيها ببساطة أنَّ الرسول فيما بعد كان يصلّي دوماً خمس مرات يومياً.

ويوجه المسلمون اعتراضات كثيرة على علم الأصول. وينبغي أن يوضح هنا لأنه في نقاط الاختلاف بالتحديد يعمد إلى معالجتها وفق المذاهب، وهذه بالذات موضع اهتمام أكبر من المادة نفسها. وعلى ضوء كلا المثالين والخاصين بالوضوء يفهم المرء أن الفروق ليست كثيرة[2] وأنه في الحالة التي يتجاوز بها المرء النبي مثل عدد الصلوات يسود الإجماع. ولذلك سيكون علينا أن نتعامل مع أمور صغيرة، وربما يبدو الأمر مبتذلاً ولكن ليس بوسع المرء أن يغفلها على الأقل من أجل معرفة التصرف الديني فقد كان لها شأن في الخلاف بين الطوائف. فيما إذا كان الخبز أو رقائق خبز القداس مشدقة أم غير مشدقة، أو أبانا أو الأب لنا، وقد كانت في القديم سبباً لفصل الجماعات، إذا ما أقدم كبير القساوسة أثناء عيد الشكر للمحصول على إراقة الماء. وفي نهاية العيد تنتزع أوراق أغصان الصفصاف. وتظهر قوة طقس العبادة[3] على نحو أشد لأنها تؤمن أعمالاً كبيرة بأضعف الوسائل أو إذا ما نظر إليها من الناحية الأخرى بأنها اختلاف مبدئي في التنظيم النفسي، وحتى في أدق الأمور يؤدي إلى الإفصاح عما هو جدي.

---

(1) انظر صحيح البخاري، باب كيف فرضت الصلوات في الإسراء، حديث 342.

(2) انظر ص 30.

(3) انظر ص21 وما بعدها

الفصل الثالث

غسل الأرجل في الوضوء

البند الأول. مثل مثالنا الأول عن الاختلاف في العبادة فإن الشيء المميز للحالتين هو ضآلة الفارق إلى درجة تجعل من الصعب النظر بعين الجد إلى الخلاف وإلى منهج الجدل برمته الذي يراعي جميع قواعد علم الأصول، وهذا باختصار سمة مميزة لروح الفقه. فالأمر يتعلق بموضوع عن «الطهارة» وبالتحديد بمسألة جانبية وضمن هذه المسألة بحالة استثنائية فقط. بناء على الآية ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برءوسكم وأرجلكم إلى الكعبين وإن كنتم جنبا فاطهروا وإن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون﴾[1] والآية ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ولا جنبا إلا عابري سبيل حتى تغتسلوا وإن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم وأيديكم إن الله كان عفوا غفورا﴾[2] تتطلب الجنابة الكبرى، أي كل ما له صلة بالأمور الجنسية[3]

---

(1) سورة المائدة، الآية 6.

(2) سورة النساء، الآية 44.

(3) حول القرائن المتنوعة من التاريخ الحضاري انظر مقالة إدوار كوينغ Ed Koenig =

والموت، غسلاً شاملاً للجسم («غسل»). وهذا أمر يجمع عليه جميع المسلمين. كما أن المسح بالرمل أو التراب (التيمم) كبديل محتمل هو محط الإجماع. في الاغتسال الصغير من النجاسات البسيطة[1] لغرض الصلاة، أي «الوضوء» هناك، بالإضافة إلى ما جاء في القرآن، شروط جاءت في السُّنّة وهي المضمضة والاستنشاق والاستنثار ومسح باطن الأذنين ومسح الرقبة، وهي أمور متفق عليها أيضاً بالإجماع. إلا أن جميع مذاهب السُّنّة تسمح، في حال الإقامة الثابتة يوماً وليلة (24 ساعة) وفي حال السفر ثلاثة أيام بلياليها (3×24 ساعة)، بأن يمسح المرء عند الوضوء بدلاً من الرجلين على لباس الرجلين (المسح على الخفّين) ويحدد الفقهاء بمنتهى الدقة والتفصيل شروط هذا الاستثناء وطريقة تنفيذه. من هذه الشروط أن القدمين يجب أن تكونا طاهرتين عند آخر تغطية لهما (عند لبس الجراب مثلاً) وأن يكون الحذاء الذي تدخلان فيه طاهراً. ويجب أن يكون كلا القدمين طاهراً قبل لبس الحذاء. فإذا ما قام المرء، مثلاً، بغسل الرجل اليمنى أولاً ثم غطاها على الفور وبعد ذلك غسل اليسرى وغطاها عندئذٍ تكون الرجل اليمنى في حالة غير نظامية ويتعين تطهيرها من جديد.

= عن الطهارة في الموسوعة التخصصية لعلم اللاهوت والكنيسة البروتستانتية **Realenzyclopaedie fuer protest. Theologie und Kirche**. والمصادر المذكورة فيها. وهذه الأمور تعتبر في نظر الإسلام نجاسة عموماً كما هو الأمر في المقطع المشهور لدى هيرودوت، الجزء الأول، ص198، لدى البابليين، وأيضاً لدى العرب القدامى واليهود المتأخرين. إن جمع هذه الأمور مع نجاسة الموت يبدو، في ظل التفسير المتنوع الأوجه حول نشأة تصورات النجاسة، على أنه يدعم الفرضية القائلة بأن مسبب النجاسة مدمر للحياة ولو أن هناك خطراً فقط بأن مكوّن الحياة يموت كلياً أو جزئياً قبل بدء الحياة.

(1) لا يعود مبرر ذلك إلى مجرد الناحية الجمالية بل لأنها تحافظ على الصلة مع ما يدمر الحياة. هذا إذا ما ذكرنا إلى جانب المفرزات الطبيعية أيضاً النوم والغيبوبة.

ولكن بقيت مشكلة لم يتوصل الفقهاء إلى اتفاق بشأنها وهي حول ما إذا كانت القدم اليسرى يجب أن تغسل أيضاً مرة أخرى. وأما لباس القدم (الخفّ أو الجورب) فيجب أن يكون ساتراً للقدم إلى ما فوق الكعبين وألا تكون فيه خروق تبدو منه بعض القدم. أي إن السماح بالمسح لا ينطبق على الصندل ولا على «الشبشب» مما لا يستر الكعبين. وعلى العكس من ذلك يجوز أن يعمل (الخفّ أو الجورب) مثقباً في الأعلى أو تلحق به خروق تقلل من ثباته ولكن إلى أي مدى فهذا له شروط تفصيلية. وإذا ما كان أحدهم يرتدي (خفّين أو جوربين) فوق بعضهما فيجب أن يمسح منهما ذلك الذي يتطابق أكثر مع الشروط المطلوبة. ولا يقتصر الاختلاف حول التفاصيل المتعلقة بهذه المسألة على المذاهب السنية المختلفة[1] بل يشمل غالباً علماء حجة معترفاً بهم ضمن المذهب الواحد. ومهما كان المرء راغباً في التخلي عن مثل هذه الاختلافات الجزئية التافهة فإنها قد أسفرت عن نشوء صنف خاص من الكتابات يدعى كتب «الاختلاف» ويتضمن العرض المقارن للتباين القائم بين التعاليم المختلفة، وتشكل هذه الكتابات أدباً محبوباً جداً يقدم في كثير من الأحيان بصيغة الشعر الموزون والمقفى. ومن نماذجها «المنظومة» للفقيه الحنفي عمر بن محمد النسفي (ت.687هـ/1288م) التي لا تتطرق إلا إلى المذاهب السنية الرئيسية الثلاثة: الحنفية والشافعية والمالكية. ثم سد الثغرة الحنابلة الذين أهملهم النسفي كما جاء عند محمد بن علاء الدين المقدسي الصالحي في كتابه «نظام»[2].

---

(1) انظر بهذا الخصوص كتاب الشعراني، الميزان الكبرى، القاهرة 1291هـ، ص161 .163

(2) ربما يقصد «النظم المفيد الأحمد في مفردات الإمام أحمد» تأليف محمد بن علي بن عبد الرحمن الصالحي (ت.820هـ/1417م). انظر ابن طولون «القلائد =

فما الذي أضافه هذا الفقيه؟ قبل كل شيء إن المسح جائز أيضاً مع الجوارب المصنوعة من قماش كتيم[1] وقضية الجوارب هذه يقول الفقيه الحنفي القدوري إنها كانت محط اختلاف بين الإمامين الحجتين الرئيسين أبي حنيفة وأبي يوسف. ولكن إذا ما كانت هذه الأمور السطحية لم تزل ذات صلة مترابطة بالمسألة الرئيسة السطحية، فإن ملاحظة جانبية أخرى تؤدي إلى تصنيف الأدب الفقهي في خانة الأدب العويص العسير على الفهم. فالميل الشديد إلى التطرق إلى جميع الاحتمالات المختلفة كبير جداً إلى درجة أن المرء يشعر عند قراءتها بأنه محاط بجمع من الأمور الخارجة عن المألوف. وكما هو الحال، على سبيل المثال، في أن المكانة الشرعية للخنثى تلعب دوراً كبيراً[2] في قانون الزواج والميراث أو في قضية السؤال عن شخص الإمام أثناء الصلاة أو عن الشخص الذي يقوم بالذبح أو النحر شرعاً إلى آخره، وكيف أن انطباق الأحكام الشرعية على ذوي العاهات من جميع الأنواع وعلى المغفلين والمجانين يجري بحثه مراراً وتكراراً وبالتفصيل الدقيق، فإن أصغر مرجع فقهي لا يتورع بخصوص المسألة المطروحة عن التطرق إلى فرضيات تافهة من مثل أن المسح يجب أن يشمل كلا خفّي الرجلين إلا إذا كان المؤمن له رجل

= الدرية في تاريخ الصالحية» تحقيق محمد أحمد دهمان، الجزء الأول، ص369 (المترجم).

(1) «المسح على جوارب صفيقة»، مخطوطة برلين رقم 4871

(2) هناك أبحاث حول هذا الموضوع نذكر منها، مثلاً، «أحكام الخنثى» للشيخ الشافعي عبد الرحيم بن الحسن بن علي جمال الدين الإسفوري (المتوفى سنة772هـ/1371م). ويشغل مجالاً واسعاً في الفقه إلى درجة أن الرسالة المذكورة المحفوظة في برلين رقم 4790 والمكتوبة بخط كثيف وتقع بحوالي 50 ورقة لا تعالج المسألة بما فيه الكفاية حسبما تأكد لنا من خلال مقارنة عينات مع المراجع الأكثر تفصيلاً.

واحدة فقط، وأنه عند غسل اليدين والرجلين يجب أن يراعي من له أكثر من عشر أصابع في اليدين أو في القدمين تلك الأصابع الزائدة. ثم وهنا يتحدث المرء بحق عن سياج القانون الذي لا يفلت منه أي شيء إذا ما كان السفر غير مسموح بحكم القانون، عندئذٍ يقتصر السماح بالمسح (على الخفّين) على يوم واحد فقط كما في حالة الإقامة الثابتة.

ويصف الشيخ الشافعي القسطلاني (خطيب القاهرة المتوفى سنة 923هـ/1517م) في شرحه البخاري (إرشاد الساري في شرح البخاري) المسح على الخفّين على الشكل التالي[1]: «والسُّنة أن يمسح على أعلاها الساتر لمشط الرجل وأسفلهما خطوطاً وكيفية ذلك أن يضع يده اليسرى تحت العضب واليمنى على ظهر الأصابع ثم يمر اليمنى إلى ساقه واليسرى إلى أطراف الأصابع من تحت مفرجاً بين أصابع يده».

يرفض الزيديون بالإجماع مسألة المسح على الخفّين. ولا يرد لها ذكر على الإطلاق في كتبهم التي نذكر منها على سبيل المثال كتاب التحرير لأبي طالب الناطق[2] (ت.424هـ/1033م). ويضع الإمام اليمني الأول يحيى الهادي[3] نقطة الخلاف في نطاق مبدئي أوسع عندما يقول تحت عنوان[4] «باب القول في مسح على الخفّين والشراكين والرجلين والخمار والعمامة والقلنسوة»: «قال يحيى بن الحسين صلوات الله على جميع آل الرسول ﷺ أنه لا مسح على شيء من ذلك ومن مسح على شيء من ذلك

(1) إرشاد الساري في شرح البخاري، بولاق 1304، الجزء الأول، ص279.

(2) الناطق بالحق أبو طالب يحيى بن الحسين [المترجم].

(3) انظر ص12.

(4) كتاب الأحكام، فيينا مخطوطة 63

فلم يتوضأ وأنه لا صلاة إلا بوضوء»[1]. أي إن آل النبي ﷺ أجمعوا على رفض المسح. وموقفه هذا نجده أيضاً عند الشيعة الآخرين طالما تعلق الأمر بمسألة المسح على الخفّين. فالإمامي جعفر بن محمد الحلي لا يعرف إلا مسح الرجلين. ومن غير الشيعة يتخذ الخوارج الموقف نفسه. هذه الجماعة الملفتة للانتباه بين المذاهب الإسلامية المختلفة تتميز جداً فيما يتعلق بطابع الترتيب والتركيب في مجال «الاختلاف»، وهي جديرة بالاهتمام في هذا الصدد لأن الشيعة والخوارج يتخذون فيما عدا ذلك مواقف متناقضة كلياً.

قد تبدو المسألة برمتها غير ذات شأن حقاً، وقد لا تهمنا الفصول المتعلقة بها، فيما عدا الفقرة المجاورة (وهي محط إجماع) حول استعمال السواك للأسنان وهو يعتبر أكثر عقلانية من الطقس الأصلي للعادة الناجمة على الأرجح من اعتقاد الفرس بالجن والتي كانت قد تلاشت عند ظهور الإسلام.

يشكل المسح على الخفّين قضية تكرس الشقاق بين الأمة الإسلامية، إذ لا يتصرف الجميع برفق مثلما فعل في شرح صحيح مسلم الفقيه الشافعي السني محيي الدين النووي (الأستاذ في دار الحديث الأشرفية في دمشق ت.676هـ/1278م) الذي يتطرق في أول فصل «المسح على الخفّين» إلى مسألة «الاختلاف» بقوله: «لا ينكر (المسح على الخفّين) إلا الشيعة والخوارج لكن رفضهم له ليس له أي اعتبار». فالفقيه القسطلاني يبدأ كلامه بالشتائم: «جميع العلماء متفقون على أنه مسموح

(1) شرائع الإسلام، كلكوتا 1839، ص7.

Qerry, **Questions du droit musulman**, paris 1871,P.12.

باستثناء الخوارج أذلهم الله والشيعة قاتلهم الله!»[1]. ويستند في ذلك إلى فقيه حنفي مرموق هو أبو الحسن الكرخي (ت.340هـ/952م)[2] الذي يقول: «أخشى الكفر لمن لا يقبل المسح على الخفّين. وبالفعل فإن هذه الشعيرة البسيطة اتخذت لديهم أهمية دينية كبيرة لا يرقى إليها بعض المقولات العقائدية التي تمس صلب الدين. فقد أصبحت جزءاً لا يتجزأ من مبادئ العقيدة، ولكن ليس عند أتباع الطرق الخاصة. فأبو الحسن الأشعري في بغداد (ت.324هـ/935م) الذي يعد فقيهاً على المذهب الشافعي، لكنه متأثر تأثراً عميقاً بمؤسس المذهب الحنبلي، ويعتبر حتى يومنا رائداً في إنقاذ مذهب أهل السُّنّة، يقر أيضاً بصراحة بالمسح على الخفّين كجزء من العقيدة شأنه في ذلك شأن نجم الدين أبو حفص النسفي من بلاد ما وراء النهر (ت.437هـ/1142م) الذي يعتبر من حيث الفقه حنفياً ومن حيث العقيدة ماتريدياً[3]. وهذا يعني أنه مثل أتباع المدرسة الفلسفية (الشولاستيك) في اتباعهم القاعدة التالية: الإدراك (العقل) سابق على الإيمان. مع الحفاظ بلا ريب على الحصيلة القويمة لجوهر عقيدة أهل السُّنّة دون مساس.

في كتابه «عقائد النسفي»[4]، الذي لم يزل حتى اليوم يعتبر بمثابة

---

(1) انظر شرح صحيح مسلم، ص23.

(2) انظر الفصل الرابع البند الثالث أدناه.

(3) الماتريدية نسبة إلى الفقيه الحنفي محمد أبو منصور السمرقندي الماتريدي الذي عرف بدفاعه عن عقائد السنة ضد المعتزلة والفرق الأخرى [المترجم].

(4) **Pillar of the creed of the Sunnites ed W.Cureton**, London 1843, im 2.Teil P.5:cf. Duncan B. Macdonald, **Development of Muslim Theology, jurisprudence and Constitutional Theory**, New York 1903 P.314.

عقيدة في البلدان التي يسودها المذهب الحنفي مثل تركيا، يتخذ الإقرار بالمسح على الخفّين مكانة إلى جانب السماح بتناول نبيذ عصارة النخيل (نبيذ) وبالقرب منه الاعتراف لكل مؤمن سواء كان براً أو فاجراً أن يؤمّ الناس في الصلاة. وإلى جانب النسفي يجيب الأشعري على هذه المسألة بالمعنى نفسه[1]. وقد اعترض على ذلك بمنتهى الشدّة الزيدي المتأخر زمنياً ابن حُميد حوالي 970هـ/1562م وينقل عن مؤلف من السُّنّة دون ذكر اسمه بلغ به الأمر في محاربته لتعاليم «الذرية» (ذرية النبي) أنه قال[2]: «قال... ولقد اطّلعتُ على كلام لبعضهم... خالف فيه كثيراً من مقالة الذريّة من العدل وغيره حتى قال فيه إنّ الصلاة تصحّ خلف كلّ برّ وفاجر بشرط أن يرى المسح على الخفّين في الحضر والسفر ولا يحرّم نبيذ الخمر. فانظر إلى كلام هذا كيف أجاز الصلاة خلف قاتل النفس وشارب الخمر والزاني ونحو ذلك، ومنعها خلف من خالفه في المسح وفي شرب النبيذ الخمريّ».

إن ربط هذه المسألة (المسح على الخفّين) بمسألة شخص الإمام في الصلاة جديرة باهتمام خاص فقد يجد المرء في المسألة الأخيرة بالذات مفتاحاً لفهم الجانب الإكليركي[3](*) عند الشيعة[4]. وبالإضافة إلى ذلك قد يسهم في توضيح تقييم المسلمين للمسح على الخفّين بأن نحيل إلى السياق الذي وردت فيه هذه المسألة عند أبي البركات عبد الله بن أحمد

---

(1) W.Spitta, **Zur Geschichte Abu 'l-Hasan al As' ari's**, Leipzig 1876,s.136 unten; cf. Macdonald, 1. C. P. 29s.

(2) «توضيح» مخطوط برلين رقم 4947 الورقة 78ب ورقم 4948 الورقة 170ب.

(3) (*) مدرسة تعليم، تربي وتفقّه الفتيات للارتقاء إلى الكهنوت. **معجم المعاني**. [هاشم ناجي].

(4) انظر الفصل السادس أدناه.

النسفي (ت.710هـ/1310م) في كتاب «العمدة» المفصل الذي وضع على «عقائد» أبي حفص[1]: إنها حقاً مسائل جوهرية:

1 ـ من تعاليم الأئمة: الخروج على الحاكم الجائر ممنوع أيضاً.

2 ـ من علم اليوم الآخر: الإيمان بالملاكين منكر ونكير وبالحساب في الآخرة.

3 ـ مسألة الإمام في الصلاة كما أعلاه.

وبين هذه المسائل يأتي الإقرار بمسألة «المسح على الخفّين» في الدرجة الثانية. لكن حالة الصراع لم تتوضح بعد بما فيه الكفاية. لأننا إذا ما أمعنّا النظر نلاحظ أن الزيديين يحاربون على جبهتين. فالتوافق المذكور أعلاه مع الشيعة الإمامية لا يتعدى كون الطرفين لا يكتفيان بعملية المسح على الخفّين. فالزيدي يطلب غسل الرجل العارية بينما يطلب الإمامي مسح الرجل العارية. بناءً على ذلك يتمثل «الاختلاف» على الشكل التالي: جميع السُنّة[2]، والخوارج[3]، والزيديون يطلبون عند الوضوء غسل الرجل أيضاً، بينما يطلب الإماميون المسح على الرجلين فقط. والسُنة يسمحون لفترات مؤقتة بالمسح فقط على ساتر الرجل (الخفّ، الجراب....) أما الشيعة بأكملهم والخوارج فلا يسمحون بذلك أبداً.

البند الثاني: يتابع المسلم الأمور وعلى طريقته حتى جذورها. فقد

---

(1) Pillar, **W.cureton**, v1, p.27.

(2) قُدوري، ص2، ابن قاسم، ص32، خليل، ص10.

(3) بسيوي، ص13.



عولجت قضيتنا حتى أدق التفاصيل عبر جميع أصناف الفقه. في بادئ الأمر القرآن؛ إن الشرط الأولي لاستعمال أي مرجع أدبي هو نقد النص. إلا أن هذا النقد يمكن أن يتعارض في النصوص الدينية مع الافتراض أنها ذات منشأ إلهي، أي مع فكرة الوحي، وفي مجال آخر كان هناك أساتذة أفاضل مختصون بالعبرية ومنهم بوكستروف Buxtrof الأب والابن والحفيد، الأساتذة بجامعة بازل، ويدين جزء من الكنيسة الإصلاحية السويسرية حتى القرن التاسع عشر لتأثيرهم غير المباشر عبر رسالة عقائدية ملفتة للانتباه هي: «صيغة الإجماع السويسري لسنة 1675». فهي تتوسع في الإيحاء في حالة العهد القديم بحيث يشمل أيضاً تشكيل الحروف، إما بالتنقيط الحقيقي (المسوريتي massoretisch) أو على الأقل التنقيط الافتراضي بحيث يغدو الشرح الموضوعي مضموناً من خلال الألفاظ[1].

لا شك في أن العلماء (علماء الدين الإسلامي) يتمتعون بوضع أفضل دون وجه مقارنة مع ما هو عليه عالم العهد القديم الذي لا يعرف التاريخ الحقيقي للنص موضوع دراسته، ويجدر بنا ضرب الصفح عن وضع عالم العهد الجديد، وحتى إذا ما أخذنا بعين الاعتبار النسخة المعتمدة لدى الكنيسة الرومية من الإنجيل المقدس بالترجمة اللاتينية:

Biblia Sacra vulgatae editionis Sixti V.P.M jussu recognita atque edita[2].

---

(1) عقائد الكنيسة الإصلاحية:

Canon: 2 (bei Karl Muller, **Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche**. Leipzig 1903,P.862).

(2) ترجمات الإنجيل اللاتينية.

S. Fritsche-Nestele, **Lateinische Bibeluebersetzungen** in R. E. P. III,47.

وهذه النسخة المعتمدة لا تورد أي اختلافات في النص. وتبعاً لما جاء في تقديم اللجنة المقدسة (بلارمين Bellarmin) فإن عدم الكمال يعود إلى «قصور إنساني». لكن القرآن يتضمن على الرغم من إصدار نسخة رسمية منه منقحة بمنتهى العناية في عهد الخليفة عثمان، بعض الإشكالات الصغيرة في حروفه الصامتة الأمر الذي تزايد فيما بعد مع الإعجام (تنقيط الحروف) الذي أضيف في وقت لاحق وهو هنا مغاير عنه في العبرية ويخدم فيما عدا الإعراب (تشكيل الحروف) في التمييز بين الحروف الصامتة. والإسلام السني يعترف بهذا الأمر ويورد الاختلافات ويمارس نقد النص. في الآية 6 من سورة المائدة. هناك «الاختلاف» بين الإماميين وجميع المذاهب الأخرى حول تشكيل حرف. تقول الآية: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ...﴾[1] فهل كلمة «أرجلكم» مجرورة بحرف الجر الباء أم هي مفعول به معطوفة على «وجوهكم وأيديكم»؟

لكي لا نغرق في خضم الكم الهائل من الشروحات والتفاسير سنقتصر من جانب السُّنّة عوضاً عن التفاسير التي تقع في 20 أو 30 مجلداً على كتاب يقع في مجلدين يسهل الرجوع إليه من تأليف القاضي الشيرازي البيضاوي (ت.685هـ/1286م) بعنوان «أنوار التنزيل وأسرار التأويل» فهو يندرج بين الأعمال المرجعية. أن يكون المجرور هو الأصح فهذا ما لا يمكن إثباته بأي طريقة من طرق التفسير. كما أن البيضاوي يعترف بهذا التفسير في المرتبة الثانية. إذ إن المنشود يجب أن يكون غسل الأرجل.

---

(1) سورة المائدة، الآية 6.

وبالتالي فقد انطلق التأويل مستعيناً بشواهد موازية غير موفقة تماماً. ويجب أن يفهم المضاف على أنه مجاز مرسل كما هو الحال في الآية: ﴿إِنِّيَ أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ أَلِيمٍ﴾[1] بدلاً من «عذاباً أليماً في يوم من الأيام»، أو كما هو الحال في عبارة «جحر حرذون كريه» بدلاً من «جحر كريه لحرذون». ويمكن التشبيه في التالي: ما بين «أليم» و«كريه» المتعلقين بالعذاب والجحر، وهكذا هو شأن أرجلكم التي يجب أن تكون معطوفة على وجوهكم وأيديكم إلّا أن الشيء المميز في التشبيه يغفل ببساطة ويطلب من القارئ أن يجد هذه الصلة غير الطبيعية بواسطة الجملة الجديدة المستقلة تماماً ﴿وَامْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ﴾. ولكن إذا ما أخذنا حالة موازية من الانقطاع في الجمل المتكررة كثيراً في القرآن حيث هناك أيضاً تأرجح في القراءات ونجد أن مجهولاً يفسر بواسطة مجهول آخر.

يتعلق هذا الأمر بالآية 22 من سورة الواقعة. هنا يعتبر غالبية المفسرين عبارة «وحورٌ عينٌ» بصيغة الرفع مبتدأ لجملة لا خبر لها، أو فاعلاً ثانياً للجملة التي بدأت في الآية: ﴿يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ .... وَحُورٌ عِينٌ﴾[2]. إلّا أن عالِمَي القراءات حمزة والكسائي، وهذا الأخير الذي يطالب بوضع مفعول به مقدر في الموضع المقصود «يضعان هنا الجار والمجرور: ﴿يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ * بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقَ وَكَأْسٍ مِّن مَّعِينٍ*... * وَفَاكِهَةٍ مِّمَّا يَتَخَيَّرُونَ * وَلَحْمِ طَيْرٍ مِّمَّا يَشْتَهُونَ * وَحُورٌ عِينٌ﴾ بصرف النظر كلياً عن الدور المسنود هنا للولدان الفردوسيين فإن المقارنة لا تصح إطلاقاً لأنه لا يوجد بين ﴿يَطُوفُ عَلَيْهِمْ ...﴾ و﴿وَحُورٌ عِينٌ﴾ فعل معطوف على الجملة الأولى.

---

(1) سورة هود، الآية 26.

(2) سورة الواقعة، الآية 17 ـ 22.

أما محاولة الرجوع إلى الآية 12 حيث نقرأ: ﴿فِي جَنَّٰتِ ٱلنَّعِيمِ﴾[1].
برفقة ﴿وَحُورٌ عِينٌ﴾ نجد أنها ولا شك ذات علاقة مشتركة مع ما نحن بصدده وأنها قد ركبت بعيداً عن جملة معطوفة بالكامل. ولكنها اصبحت طويلة وتشتمل على مجموعة من الجمل الفرعية إلى درجة أن المرء على النقيض من ذلك ليس بوسعه الحسم فيما إذا كانت الصلة المقدرة والواجب إثباتها أو لا: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلْقِسْطِ ۖ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُواْ ۚ ٱعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرٌۢ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾[2] تقرب المسألة إلى الفهم وأن تغدو هذه من جانبها بمثابة حالة موازية لاستيعاب الآيات: ﴿فِي جَنَّٰتِ ٱلنَّعِيمِ * ثُلَّةٌ مِّنَ ٱلْأَوَّلِينَ * وَقَلِيلٌ مِّنَ ٱلْءَاخِرِينَ * عَلَىٰ سُرُرٍ مَّوْضُونَةٍ * مُّتَّكِـِٔينَ عَلَيْهَا مُتَقَٰبِلِينَ * يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَٰنٌ مُّخَلَّدُونَ * بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقَ وَكَأْسٍ مِّن مَّعِينٍ * لَّا يُصَدَّعُونَ عَنْهَا وَلَا يُنزِفُونَ * وَفَٰكِهَةٍ مِّمَّا يَتَخَيَّرُونَ * وَلَحْمِ طَيْرٍ مِّمَّا يَشْتَهُونَ * وَحُورٌ عِينٌ﴾[3] على هذا النحو بغض النظر عن أن الأهم، جعل القراءة الأخيرة للآية ﴿وَحُورٌ عِينٌ﴾ ممكنة، وأما قراءتها بصيغة الإضافة فإنها تستدعي الاستكمال لهذا الغرض. وقد يلحق الظلم بالبيضاوي، إذا ما قصد المرء اتهامه، بأنه يبغي أن يفرغ من أي أثر للصيغة الشكلية للإضافة في سبيل شرح المسألة من خلال المجاز المرسل. ويبدو له كما لو أن ﴿وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ﴾ الواردة بين ﴿فَٱغْسِلُواْ﴾ و﴿وَأَرْجُلَكُمْ﴾ إلى جانب تأثيرها الشكلي تخفف أيضاً من حيث الموضوع. وبذلك فإنه يصل فيما يخص الاعتراف بالمجرور إلى

---

(1) سورة الواقعة، الآية 12.

(2) سورة المائدة، الآية 8.

(3) سورة الواقعة، الآيات 12 ـ 22.

النتيجة بأن المعنى هو غسل يقترب من المسح، وعليه يعلم المرء: أن الحقيقي... غير حقيقي.

لا يذكر الإمام الزيدي الهادي الاختلافات على الإطلاق. وهو يملي بأن اللفظ جاء في الوحي بالنصب (مفعول به): «حدثني أبي[1] عن أبيه أنه قال لم أر أحداً من آل رسول الله ﷺ يشك في أن قراءة رسول الله ﷺ وعلي بن أبي طالب عليه السلام وجميع أهلهما وجميع المهاجرين من بعدهما وأرجلكم بالنصب». إلا أن الهادي لا يرى أنه من الضروري ذكر الحجة الموثوقة لقراءته ولا يستلزم الأمر الاعتماد على تبرير موضوعي. وعلى نحو غريب بما يكفي يلتمس التبرير في الإضافة «إلى الكعبين». إن مثل هذا التعيين للحد يمكن أن يأخذ به المرء في حالة الغسل وليس في المسح. والبيضاوي مقتنع أيضاً بمثل هذه الحجة، ويرى فيها أيضاً البرهان الأمثل للقراءة بالنصب، والتي يضعها في المرتبة الأولى. وأما أن هذا الأمر يبدو مقنعاً للسنة، فإنه يبدو مثيراً للعجب أنهم عند المسح على الخفّين يلتزمون بالحد المذكور. ومما يجدر ذكره أيضاً أن هناك من حاول أن يقرأها بالرفع (المرتبة الثالثة عند البيضاوي): ويعتبر «أرجلكم» مبتدأ في جملة اسمية جديدة وبذلك فإنه بوسع المرء في ظل إيجاد خبر مكمل أن يولج المسألة الرئيسية: «وأرجلكم» [يجب أن تغسل].

---

(1) مخطوط فيينا 63 الفصل الأول «حدثني ابي عن ابيه انه قال لم ار أحداً من آل رسول الله ﷺ يشك في أن قراءة رسول الله ﷺ وعلي بن ابي طالب عليه السلام وجميع اهلهما وجميع المهاجرين من بعدهما وارجلكم بالنصب يردونها بالواو نسقاً على غسل الوجه وانما حرم المسح على الرجل بالآية... et infra ومن الحجة على من قال بمسح الرجل وقرأ الآية بالخفض قول الله إلى الكعبين فلمّا أن قال إلى الكعبين علّمنا بتحديده أنه إنما أراد الغسل وإنما نصب عطفاً على غسل الوجه لأن المسح لا يُقال فيه امسح إلى الكعبين ولا يقال إلى الكعبين إلا في الغسل فقط.

ويعارض الإمامي أبو جعفر الطوسي البغدادي (ت.460هـ/1068م). في كتابه تهذيب الأحكام[1]، براعة التحايل التي يلجأ إليها جميع [علماء] السُّنّة والزيدية بقوله: إنه مكتوب على أساس ظاهر النص أمر الله بغسل الوجه واليدين، وأما الرأس والرجلين فقد أمر بمسحهما. ومن يخالف إحدى هاتين المقولتين يكون قد خرج عن الامتثال للأمر: «ومخالفة للأمر لا تجزئ»[2]. على أن أفضل نقد لتفسير جميع من هم غير إماميين نجده في سنن ابن ماجه (ت.273هـ/886م) حيث وردت كثير من الأحاديث وضعت إلى جانب بعضها البعض دون انتقاد[3]. إلا أن هذه الحقيقة ذاتها، التي تشكل حجر عثرة في طريق رفعه إلى مرتبة الكتب الأمهات، هي بالذات تزيد من أهميته لغرضنا. فهو يورد قولاً لابن عباس الذي يجيب على السؤال: يطلب الناس الغسل فحسب إلا أنني لا أجد في كتاب الله شيئاً سوى المسح»[4]. إذن يتوفر الإجماع فيما يخص ما يعبّر عنه في اللغة المتخصصة، وعلى تفسير القرآن أن يتناسب مع ذلك.

إذا ما بدا [لعلماء] من السُّنّة مثل البيضاوي أنه من الممكن التدخل في الاختلافات الضئيلة الشأن من باب غسل الأرجل ومسحها، فحري

---

(1) بروكلمان: ج1، ص450.

(2) مخطوط برلين 4785 الورقة 25آ «قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ﴾...إلخ فأوجب الغسل بظاهر الأمر في الوجه واليدين وفرض المسح في الرأس والرجلين ومن مسح ما أمره الله بالمسح لم يكن تمثيلاً للأمر ومخالفة للأمر لا تجزئ».

(3) على سبيل المثال هناك حديث يتسق مع الحالة لدينا وهو حديث يؤيد ما يتبعه الإمامية ويذكر بروية الطوسي وجاء تحت عنوان: ما جاء في الوضوء على ما أمر الله. السنن، طبعة دلهي 1282هـ، ص62.

(4) المصدر نفسه شبيه بالحازمي، الاعتبار في بيان الناسخ والمنسوخ، حيدر آباد 1319هـ. ص62.

بفطناء [علماء] الشيعة في حال الاتفاق على المسألة الخلافية الرئيسية وهي المسح على الخفّين، أن يأخذوا بهذه الإمكانية وأن يشرعوها، وإذا لم يكن ذلك اعتماداً على التسامح الداخلي، فربما يتهيأ لأسباب تخص المصلحة العليا. وقد سعى الإمام الزيدي الناصر الأطروش (ت.304هـ/917م) لبذل مثل هذه المحاولة، ودعاه ذلك ـ ولا شك ـ أن بلاده طبرستان كانت قد شهدت قبل تسلمه زمام الأمر اضطرابات علوية، وكذلك بين العلويين أنفسهم، ولم يتهيأ لها أن تهدأ في عهده[1] وتطلب الأمر التأكيد على ما يجمع الشيعة واتبع لهذا الغرض أسلوباً دبلوماسياً مغايراً تماماً للزيديين الذين كثفوا في الحال في عهد الهادي من التركيز على بناء نظام الدولة اليمنية.

في هذا المجال لم يتمّ الانصياع إلى التوافق لدى الأطروش بل أخذ ولا ريب بالاختلاف[2]. وربما يكون وجد بصعوبة تجاوباً كبيراً من جانب الإماميين المتشددين، وهؤلاء لا ينساقون بيسر إلى الأخذ بالغسل. وهذا ما يتوضح لنا إذا ما أخذنا على الأقل نموذجاً بعد الاطلاع على التحقق من نص التفسير الصعب للطوسي. فقد وضع الاختلاف المبدئي بين شقي الآية الذي لا يسمح بالخلط بين الغسل والمسح متبعاً في ذلك في البداية بحثاً واسعاً في النحو وتركيب الجملة[3]. ورغم أن كلا الفعلين

(1) انظر القانون السياسي عند الزيديين ص52 وما بعدها.

Staats rechlder Zaiditen.

(2) كتاب المنتزع المختار، ص52.

(3) مخطوط برلين 4785 ورقة 6/ب «قد ثبت أن الباء لها مراتب في دخولها في الكلام فتارة تدخل للزيادة والإلصاق وتارة [fol. 17 a] تدخل للتبعيض ولا يجوز حملها على الزيادة والإلصاق إلا لضرورة لأن حقيقة موضوع الكلام لفائدة حاصلة إذا صدر من حكيم عالم، وبها يتميز من كلام الساهي والنائم والهاذي، ولأن الباء إنما =

«غسل» و«مسح» فعلان متعديان، فقد دخل هنا على الفعل الأول «الوجوه والأيدي» المفعول بالنصب، بينما جاءت التعدية في الحالة الثانية «رؤوسكم وأرجلكم» بحرف الجر الباء. ولما كانت الأفعال اللازمة فقط تحصل على التعدية بالباء فإنه ينبغي أن يكون للباء الموضوعة بعد فعل متعدٍ معنى خاص ولا ريب إذا حصل الكلام من «حكيم عالم»

= تدخل للإلصاق في الموضع الذي لا يتعدى الفعل إلى المفعول بنفسه مثل قولهم: مررتُ بزيد وذهبت بعمرو والمرور والذهاب لا يتعدّيان بأنفسهما، فدخلت الباء لتوصّل الفعلَين إلى المفعولين، فأما إذا كان الفعل مما يتعدى بنفسه ولا يفتقر في تعديته إلى الباء ووجدناهم أدخلوا الباء عليه علمنا أنهم أدخلوها لوجود فائدة لم تكن فهي للتبعيض، وقوله تعالى: ﴿وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ﴾ مما يتعدى الفعل بنفسه ألا ترى أنه لو قال: «امسحوا رؤوسكم» كان الكلام مستقلاً بنفسه مفيداً فوجب أن تكون لدخولها في هذا الموضع فائدة محددة حسب ما ذكرناه، وليس هو إلا التبعيض لأنّا متى حملناها على ما ذهب إليه الخصوم من الإلصاق والزيادة كان دخولها وخروجها على حدّ سواء وهذا عبث لا يجوز على الله تعالى .... Paulo infra ويدل على أن الباء توجب التبعيض من جهة الخبر ما أخبرنا به الشيخ محمد بن محمد بن النعمان البغدادي (ت.413هـ/1022م) وقد وضع الطوسي كتاب التهذيب هذا شرحاً لكتابه المقنع. عن أبي القاسم جعفر بن محمد عن محمد بن يعقوب عن علي بن إبراهيم عن أبيه ومحمد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان جميعاً عن حمّاد بن عيسى عن حريز عن زرارة قال قلت لأبي جعفر ﷺ ألا تخبرني من أين علمتَ وقلتَ إنَّ المسح ببعض الرأس وبعض الرجلين؟ فضحك ثم قال: يا زرارة قال رسول الله ﷺ ونزل به الكتب من الله لأن الله تعالى يقول: ﴿فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ﴾ فعرفنا أن الوجه كله ينبغي له أن يُغسل ثم قال: ﴿وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ﴾ ثم فصل بين الكلامين فقال: ﴿وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ﴾ فعرّفنا حين قال برؤوسكم أنَّ المسح ببعض الرأس لمكان الباء ثم وصل الرجلين بالرأس كما وصل اليدين بالوجه فقال: ﴿وَأَرۡجُلَكُمۡ إِلَى ٱلۡكَعۡبَيۡنِ﴾ فعرّفنا حين وصلهما بالرأس أنّ المسح على بعضهما».

وليس من «الساهي والنائم والهاذي». وإن الزعم بأن مثل هذه الباء يمكن أن تدخل هنا أو تسقط على حدٍّ سواء فإنه «عبث لا يجوز على الله تعالى».

والحالة هذه يتناولها الطوسي بالتفصيل معتمداً على إمامين سابقين تصحيحاً في تركيب الجملة المعهودة واستعمال حرف الباء. فهو يطابق بين «بالإلصاق» (أي للدلالة على الملامسة) وبين «بالتعدية» (أي لجعل الفعل متعدياً)[1]، ويوجد من أجل ذلك حالة جديدة هي التعدي بالتبعيض (أي يتعلق بجزء من كل). وفي كل موضع حيث يتعدى الفعل إلى المفعول بنفسه وعوضاً أن يكون في حالة النصب تدخل عليه الباء، فالمقصود منه والحالة هذه جزئي (التبعيض) ويفهم هنا مثلاً: أن يمسح بعض الرأس الجبين وكذلك بعض الرجلين فقط.

وأما الثاني الذي يفصل شقي الآية لغير صالح الشق الأخير فإنه لا يتطلب بأي حال أن يؤخذ ماء جديد من الوعاء من أجل المسح. وإذا ما كانت تتناقل حقاً في أوساط الإمامية أحاديث تتناول النقطة الأخيرة، وتقتضي ماءً جديداً، فإن الطوسي الذي تصدى في هذا المؤلف أيضاً لمهمة نقد الحديث قد رفضها بموجب طريقة مريحة لجأ إليها تكراراً، إنها أحاديث التقية وهذا يعني تلك التي وقع فيها تحريف بسبب الخشية والحذر من بقية المسلمين أو تلك التي يكون سندها من السُّنَّة أو الزيديين[2]. ومن هذه المسألة بالذات ينتفع الإمامي في تفسيره فهو

---

(1) انظر كتاب رايت، «النحو»:

Wright, **Grammar 3** vol.2 P.56 CII and 1630.

(2) **مخطوط برلين** 4785 الورقة 6/ب «فأما ما رواه ابن عقدة عن .... جعفر الصادق بن محمد .. قال: خذ لرأسك ماء جديداً فالوجه فيه أيضاً ما قدمناه من التقيّة لأن رجاله رجال العامة والزيدية».

يتخذ من حقيقة ذكر المرافق بصيغة الجمع في الشق الأول من الآية، والكعبين[1] بصيغة المثنى في الشق الثاني، ويتخذ كحجة ضد الزيديين والسُّنّة[2]. ويعتبر الجدل في ذلك بكل جدية ضرورياً. كما أن الخلاف قد وقع بشأن تعريف الكعبين. وعلى هذا الوجه فإن الطوسي بعد جميع الجولات العميقة وفي ظل استناده إلى الإمام محمد الباقر في تفسير الشق الثاني من الآية توصل إلى النتيجة التالية: «فإذا مسح بشيء من رأسه أو بشيء رجليه (قدميه) مما بين الكعبين إلى آخر أطراف الأصابع فقد أجزأه»[3].

كل هذه الحجج التي ثبتها الطوسي تبعاً لطريقة شواهده، والتي وجدها في الغالب أمامه تتكرر مرة أخرى حتى أحدث الكتابات في رتابة متعبة كأقوال إمامية خاصة يتمّ التمسك بها بعناد، على سبيل المثال، عند محمد بن مرتضى مُحسن الفيض الكاشاني[4].

فالفارق المبدئي بين كلي شقي الآية لا يمثل المسألة التفسيرية الوحيدة في اختلاف الأطـراف، والتي ربما تسنى لنا عرضها على أساس مثال واحد: وحتى حرف الجر البسيط «إلى» المرافق، «إلى» الكعبين، يشكل موضع نزاع حاد. فالإمامية يساوون بين «إلى» هذه و«من للابتداء»[5] وإثر ذلك فإنهم يعتبرون المرافق الموضع الذي يجب أن يبدأ به المرء. وحتى في تفسير موجز مثل كتاب أبو الحسن علي بن

---

(1) المصدر نفسه، الورقة 20 ب

(2) على سبيل المثال ابن المظفر (انظر أدناه ص64ـ65) **مخطوط برلين** 4943 الورقة 39 ب.

(3) **مخطوط برلين** 4875 الورقة 21آ.

(4) **الصافي في تفسير القرآن**. طهران 1316، ص145

(5) انظر Wright، I، C. II. 131 A

إبراهيم القمي[1] لا تخلو الإشارة إلى مثل هذا التفسير. وفي الواقع ليس من الواضح تماماً السبب الذي جعل الطوسي يستعين بشواهد الإثبات من اللغة المتداولة في الحياة اليومية ومن القرآن والشعراء الجاهليين مثل امرئ القيس والنابغة للدلالة على «إلى للمصاحبة»[2] (أي للدلالة على المصاحبة أو الزيادة)[3] لأن هذه تأتي بالمزيد لصالح الخصوم الذين يذهبون إلى اعتبار «إلى» بمعنى بما في ذلك ويستعملون «مع» بدلاً من «إلى».

ولكن كما يبدو فإن البراعة في التفسير لم تكن لتكفي الإمامية إلا أن استيعاب هذه الخصوصية كان محط حرصهم الأكيد، وبذلك جرى نقد للنص حول هذه المسألة القليلة الشأن، وربما كان من الأوضح القول محاولة تصحيح النص. وفي حديث بإسناد متواتر إلى الإمام أبو عبد الله جعفر الصادق ترد «من» بأنها القراءة الصحيحة. أما الطوسي فإنه لا يفصح عن صحة هذا الحديث بل يرى بعد تأمل: «وعلى هذه القراءة يسقط السؤال [عن موضع بداية الغسل] من أصله»[4].

البند الثالث: إذا ما دار النزاع بهذه الحدة المخجلة حول اختلافات

---

(1) **تفسير القرآن**، طهران 1311، ص151

(2) الورقة 15 ب (بالتفصيل).

(3) انظر: Wright II P.145 B.

(4) المخطوط نفسه الورقة 15 ب. «ويؤكد أنّ التي في الآية ليست بمعنى ما أخبرني به الشيخ [يعني محمد بن محمد بن النعمان البغدادي] أيده الله عن أبي القاسم جعفر بن محمد عن محمد بن يعقوب عن محمد بن الحسين وغيره عن سهل بن زيد عن علي بن الحكم عن الهيثم بن عروة التميمي قال سألت أبا عبد الله ﷺ عن قوله تعالى: ﴿فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾ فقال ليس هكذا تنزيلها إنما هي «فاغسلوا أوجهكم وايديكم مِنَ المرافق» ثم أمرَّ يده من مرفقه إلى أصابعه وعلى هذه القراءة يسقط السؤال من أصله».

كمية ضئيلة الشأن تماماً وبهذا القدر من التشدد، مما جعل الإمام الهادي يرى في موقف أبناء العمومة الإماميين أنه «باطل فاسد»[1] ولا يتردد بأن يصمهم في هذا المجال بأنهم روافض، فمن الممكن في ضوء ذلك أن يتصور المرء مدى شدة الخصومة حول الفارق النوعي فيما إذا كان يجوز أن يمسح على لباس القدمين بدلاً من القدمين، ولو أن مسألة المسح على الخفّين بأكملها في نظرنا من حيث الجوهر غير قابلة للمقارنة إلى درجة أن المرء يعتذر عندما ينساق إلى دراسة مثل هذه «التوافه»[2]، إلا أنه يعوّض في الصيغة التي تصادفنا، والتي تفسح لنا المجال لمزيد من النظر في علم الفقه.

إن ما ذكرناه حتى الآن يمسّ في جوهره العلاقة بين الفقه والقرآن. على أنه تظهر في مواضع حاسمة للتفسير أحاديث فاصلة، وذلك لدى الإمام الهادي والطوسي وكذلك البيضاوي، وهي تدعم تلك القراءة بالنصب التي تأتي في الدرجة الأولى، وخاصة عن طريق السُّنّة المعروفة.

ويمثل المسح على الخفّين على وجه الخصوص العلاقة بين الفقه والحديث لأن هذا الأخير يعتبر هنا الركيزة الوحيدة للمادة. ولا نجد في القرآن الكريم أية كلمة عنه.

ولما كان شاهدنا الكلاسيكي أكثر وضوحاً في مسح الرجل فإنه يجدر بداية باستبعاد الضرر بحيث نكسب مجالاً للسُّنّة. ويتم هذا على الوجه الذي يكفل على أن تمر اليد أولاً على الموضع المحدد بمبادئ

---

(1) مخطوط فيينا 63 الورقة 13آ: «فأما ما تقول به الروافض من المسح على الخفين فهذا باطل محال فاسد».

(2) غولد تسيهر، محاضرات ص273، I. Golzicher **Vorlesungen**.

التفسير ويشمل الحيّز المطلوب فيقول الشافعي: من حيث المبدأ يمكن أن يكون الأمر بخصوص غسل الرجلين. يشمل كل ما يكمل الوضوء ولكن من الممكن أيضاً أن ينسحب ذلك على بعض منها واستبعاد ما تبقى[1].

ولما كانت في نظره الأحاديث المفيدة بالمسح على الخفّين صحيحة بما فيه الكفاية، فإنه من الواجب أن يكون القرار إلى جانب الأخير، وهذا يعني بلغة الفقه بأنه أمر خاص وليس عاماً[2]، وهو بذلك حيلة نموذجية أصيلة. ولا يتطلب الأمر سوى أن يقع المرء على ملاحظة عند مؤلف يرد فيها «وامسحوا (اغسلوا) أرجلكم «أي: إذا كانت عارية أو في ساتر خفيف»[3] (لا يتوافق مع الشروط المطلوبة الواردة[4] عندئذ يعرف المرء أنه أمام مؤلف سنّي.

أما الثغرة الناجمة عن مثل هذا الاقتصار على حالة خاصة فقد امتلأت بأعداد كبيرة من الأحاديث. ويشير الحسن البصري إلى سبعين من صحابة رسول الله بين الرواة[5].

ولنذكر هنا أولاً حديث المغيرة بن شعبة[6]. باعتباره راوياً في النسق

---

(1) كتاب الأم، القاهرة 1321هـ ـ 1326هـ، ج1، ص27.

(2) انظر: أعلاه ص34.

(3) القسطلاني (شرح البخاري باب غسل الرجلين): طبعة بولاق 1304هـ، ج1، ص248.

(4) انظر: ص46 أعلاه.

(5) القسطلاني: ج1، ص278؛ صحيح مسلم النووي، بولاق 1283، ج1، ص337.

(6) البخاري، كتاب الوضوء رقم 4 عند كريل Krehl، ج1، ص53. صحيح مسلم مع النووي ج1، ص339 أبو داود القاهرة 1280. ج1 ص15 النسائي القاهرة1312، ج1 ص31،32 ابن ماجه، دلهي 1282هـ، ص41 الترمذي، دلهي 1266هـ، ص19 مالك بن أنس مع الزرقاني القاهرة 1279هـ، ج1، ص71.

الأول إذ يقول بأن الرسول أثناء غزوة تبوك في العام 9هـ/630م قام بعد قضاء حاجة بالمسح على الخفّين فقط.

ثانياً: نذكر حديث سعد بن أبي وقاص[1]. ويروي عنه عبد الله ابن الخليفة عمر بعد أن أقره عمر بالذات، وعلى وجه الخصوص.

ثالثاً: ما رواه جرير بن عبد الله البجلي[2].

ولكن كيف يتعاطى خصوم المسح على الخفّين مع مثل هذه المواد ونقصد هنا قبل كل شيء موقف الزيديين. قام محمد بن أحمد بن يحيى بن مظفر وهو أحد المؤلفين المتأخرين (كان على قيد الحياة في العام 900هـ/1494م) بجمع مادة واضحة تماماً قصد رفض ذلك. وأحاول هنا تقديم كتابه الفقهي ذي العنوان الطنان الرنان والبديع الألفاظ نموذجاً للمؤلفات من عصر الانحطاط[3] وهو: «كتاب البستان الجامع للفواكه الحسان الناضح بأزهار الياقوت والمرجان الناطق بجميع مسائل البيان من السُّنّة والقرآن بالأزهار مزدان. مأخوذ من الانتصار تسهيلاً على الطالب في نقد الحجج ما ينقص منها وما هو ناقص». وهذا يعني أنه وضعه على أساس كتاب زيدي سابق بداية عنوانه بيان، والذي يتناول أسس التمييز، ويستمد الأدلة من القرآن والسُّنّة من خلال كتاب الانتصار الذي يقع في 18 جزءاً، ويقصد به انتصار الإمام المؤيد أحمد بن حمزة

(1) البخاري، الصفحة نفسها، النسائي ج1، ص31 مالك ج1 ص71.

(2) صحيح مسلم: ج1، ص337 ـ 338؛ أبو داود ج1 ص6، النسائي: ج1، ص31، ابن ماجه ص41 الترمذي ص19، أحمد بن حنبل، المسند، القاهرة 1313هـ، ج4، ص358 لا يرد ذكره عند البخاري ومالك.

(3) في الأصل: من الزمن المتأخر.

(ت.749هـ/1348م) وهو معروف بغزارة كتاباته[1]. ولا ينكر ابن مظفر صحة الأحاديث ببساطة ويسر، وتعامل بغاية الراحة مع قول الحسن البصري ومع حديث المغيرة بن شعبة وحديث مشابه لبلال المؤذن الأول. «إنها منسوخة»[3] بآية من سورة المائدة، فالمسح على الخفّين كان متعباً في مكة، وقد نزلت سورة المائدة في المدينة.

وقد أخذ حديث سعد بن أبي وقاص على نحو مغاير. فقد جاء سعد بن أبي وقاص بمهمة رسمية إلى عمر. وعندما وصل شكا غاضباً أمر رجل من أتباعه: «فقال لعمر: يا أمير المؤمنين ما لقيتُ من عمّار،

---

(1) انظر فهرس مخطوطات برلين:

Ahlwardt zu. Berlin. 4950. No.99 –140.

بروكلمن ج2، ص186.

(2) مخطوط برلين 4943 الورقة 40آ. «روى بلال .. وروى المغيرة .. وعن الحسن البصري .. قلنا هذه الأخبار منسوخة بآية المائدة لأن المسح على الخفّين كان في مكة وآية المائدة نزلت في المدينة لِمَا روى زيد بن علي عن علي ﷺ أنه قال: لما كان في ولاية عمر جاء سعد بن أبي وقّاص فقال لعمر: يا أمير المؤمنين ما لقيتُ من عمر؟ فقال له: وما ذلك؟ فقال: خرجت وأنا أريدك ومعي الناس فطلبت منادياً ينادي بالصلاة ثم دعوت بطهور فتطهّرت ثم مسحت على خفّي وتقدّمت أصلّي، فاعتزلني عمّار فلا هو صلّى ولا هو ترك، وجعل ينادي من خلفي: يا سعد صلاة من غير وضوء؟ فقال عمر: يا عمّار اخرج ممّا قلت. فقال: نعم كان المسح قبل المائدة. فقال عمر: ما تقول يا أبا الحسن؟ فقال: أقول إنَّ المسح كان من رسول الله ﷺ في بيت عائشة والمائدة نزلت في بيتها، فأرسل عمر إلى عائشة فقالت: كان المسح قبل المائدة. فقل لعمر: والله لئن يقطع قدمي بعقبيهما أحبّ إليّ من أن أمسح عليهما Paulo infra... وروي عن أبي هريرة أنه قال: ما أبالي على ظهر خفّي مسحت أو على ظهر خماري [حماري Cod]. [قالوا أسلم ...v. infra P.39 no. 2]».

(3) انظر أعلاه ص33 و36.

فقال له: وما ذلك. فقال: خرجتُ وأنا أريدك ومعي الناس، فطلبت منادياً ينادي بالصلاة، ثم دعوت بطهور فتطهّرت ثم مسحت على خفّي وتقدمت أصلي، فاعتزلني عمار فلا هو صلّى ولا هو ترك وجعل ينادي من خلفي: يا سعد، صلاة من غير وضوء». فبحث الخليفة المسألة، لأن المدّعى عليه يستند إلى أنّ المسح على الخفّين كان متبعاً قبل نزول سورة المائدة، بينما يزعم سعد أن نزول السورة المذكورة كان في المدينة وكذلك المسح على الخفّين. فأرسل الخليفة إلى عائشة أرملة الرسول فأكدت: «كان المسح قبل المائدة» وقالت لرسول الخليفة بمزاجها المتوثب: «قل لعمر، والله لئن يقطع قدميّ بعقبيهما أحبُ إلي من أن أمسح عليهما». وكانت أم المؤمنين في زمن النبي تقف إلى جانب أتباع عدوّيها اللدودين علي وفاطمة.

ومن أنواع الخبث الظريفة الشهيرة في نطاق الخصومة المذهبية الإسلامية أن يقوم أحدهم بإسناد حديث شيعي إلى راوٍ مرموق من رواة السُنّة وبالعكس. فغالباً ما ينبغي أن يظهر الإمام علي في أحاديث ذات خصوصية للسُنّة دعماً لها. ويزداد هنا هذا التلاعب قوة بأن يبرز عمر وعائشة قبل المتن باعتبارهما شخصين رئيسيين ويُضاف إلى الإسناد زيد بذاته. إلّا أنَّ الشكوك تتزايد بإضافة عائشة. وإذا ما أخذ الحديث لوحده فربما كان من وجهة النص يتناسب معها وبالأحرى مع ما قد نسج لها من جانب السُنّة موشحاً بلبوس غاية في التقى. لأنه بموجب السياق التالي فإن هذا ينسحب على «أن أمسح عليهما» أي على الرجلين والأصابع، وهذا يعني أن الأمر لا يتعلّق بالحديث عن الاستثناء، وهو المسح على الخفّين، بل المقصود فقط غسل الرجلين بدلاً من مسحهما. إلا أن المرء يحيد عن السؤال فيما إذا كان المؤلف دون تفكير أو بغرض التضليل قد وضع القول

في سياق خاطئ، وذلك بطرح ملاحظة عامة بأنَّ العرب جروا في استعمال الضمائر بالتحرك بحرية معتمدين على سليقة القارئ. لكن من الطريف أن العبارة كانت قد وردت عند الإمام الهادي بأنها من قوله الخاص، وجرى التوسّع به عن قصد، بحيث يشمل كلي المتناقضين في الوقت ذاته، وأن يكون ضد الإمامية وضد السُّنّة. «حقاً[1] لئن تنقطع رجلي أحب إليَّ من أمسح على خفّي أو عليهما [الرجلين] أو أترك غسلهما». وفي السياق نفسه يستعمل عبارات مغايرة لعباراته الخاصة، وهي تلك التي يسندها ابن مظفر إلى الراوي الشهير الذائع الصِّيت أبو هريرة بقوله: « ما أبالي أمسحت على رجلي أم مسحت على خفّي، وما أبالي أمسحت على خفّي أم مسحت على سرجي»[2].

حسبما رأينا فإن النزاع برمّته يدور حول مسألة الإبطال [النسخ] «كان المسح على الخفّين في بداية الإسلام» هكذا يذكر الخارجي أطفيش[3] موجهاً كلامه للشيعة. وبهذا فإن الأمر يدور حول تبيان العلاقة

(1) **مخطوط فيينا** المجلد 63 قال يحيى بن الحسين رحمة الله عليه: ما أُبالي أمسحتُ على رجلي أم مسحت على خفّي، وما أُبالي أمسحت على خفّي أم مسحت على سرجي، لئن تنقطع رجليّ أحبّ إليّ من أن أمسح على خفيّ أو عليهما أو أترك غسلهما لأن الفرض في غسلهما كما ذكرنا واحتججنا به في أوّل كلامنا من قول الله وقول رسول الله ﷺ [ومن الحجة على... V .supra P.29 no. II.5].

(2) سأقرأ الكلمة المناظرة عند أبي هريرة (انظر الهامش ما قبل الأخير) بأنها خماري أي على الجانب الخارجي من خماري لأنه بذلك تتولد صلة مع المسح على الخفّين، وينطرح السؤال فيما إذا كان يمكن الاكتفاء بالمسح على الخمار بدلاً من غسل الوجه. انظر العنوان عند الإمام الهادي ص24 أعلاه. إلا أن الناسخ يكتبها بوضوح «على حماري». وهي قراءة ربما تجد مبرراً بوجود كلمة سرج.

(3) كتاب وفاء الضمانة.

الزمنية ما بين سورة المائدة وسورة الأنفال والأحاديث. لأنه ولا يتم ذلك باقتصار السُّنّة على الشاهد القرآني فيما يتعلق بخصوصية الحالة وملء الثغرة اعتماداً على الأحاديث في بقية الحالات. كما أن عبثية مفهوم العام والخاص له طريقته. وتبعاً للمبدأ الذي يعتبر على الأقل جامعاً لعموم المسلمين المتعلق بتقييم القرآن الكريم والحديث الشريف فإنه يعتبر ثابتاً في نظر السُّنّة فيما يخص الحالة قيد الدرس أن السورتين المائدة والأنفال ليس لهما بالكامل أي قوة نسخ تحتمل الاستثناء فيما لو نزلتا متأخرتين عن الأحاديث.

وقد جاء خصوم المسح على الخفّين بقوة الحالة القائلة بأن سورة المائدة محط التساؤلات تتضمن ثِلاث آيات ينظر إليها المسلمون بأنها آخر ما أُوحي إلى النبي محمد: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ﴾[1] ويلقي تأخير تاريخ النزول مزيداً من الاهتمام[2] من لدن السُّنّة يتمثل في القول أو الفعل الوارد في متن الأحاديث. إلا أن ابن المظفر يغفل عند ذكره الأحاديث بالذات المقطع الجوهري من حديث المغيرة الذي يتعلق بتحديد تاريخ غزوة تبوك[3] ثم يتابع بلا تردد، كما رأينا القول: وكان ذلك في مكة أي قبل الهجرة [إلى المدينة]. لا شك أن هذا القول الأخير لا يعبّر

(1) سورة المائدة، الآية 3.

(2) على سبيل المثال اليعقوبي ج2، ص33، 34 وحتى إذا كانت الآية الأحدث إلا أن هذا لا يقدم دليلاً لأن الترتيب حسب السور لا يقوم على أساس مجموعات النزول، ولكن كي لا يمس المؤلفون أرى أنه من الجدير ألا تقحم هنا عبارة نزلت المائدة، بل يجب أن تفهم بدقة في نطاق الآيتين 6، 7 (في الأصل 8، 9).

(3) مخطوط برلين 4943 الورقة 40آ (انظر ص67 ـ 68 أعلاه): وروى المغيرة أنه ﷺ مسح على الخفّين، فقلت له: يا رسول الله نسيتَ فقال: بل أنت نسيت بهذا أمرني ربّي [وعن الحسن البصري انظر أعلاه ص67 ـ 68].

عن رؤية زيدية شاملة. إن صيغة زيد لحديث سعد [ابن أبي وقاص][1] لا ترى أية صعوبة في الاعتراف بالمسح على الخفّين أثناء الفترة المدنية. وقد يجد مخرجاً من المعضلة زيدي صاحب حيلة من المقتنعين بصحة تعيين التاريخ في المتن. إذ تفصل سنتان ما بين غزوة تبوك ووفاة الرسول يحدد أثناءهما تاريخ سورة المائدة.

إن مدة سنتين فسحة من الوقت واسعة جداً. وينبغي على السنّة أن يزيدوا من تضييق الطريق على الخصوم. ونقرأ عند الطبري[2] نقلاً عن الواقدي قوله: إنه في شهر رمضان من السنة العاشرة نوفمبر ديسمبر/تشرين الثاني - كانون الأول 631 أي قبل ستة أشهر من وفاة الرسول محمد[3] أسلم جرير بن عبد الله [البجلي]. وجرير هذا يعتبر أهم الشهود لدى السُّنّة، إذ إنَّه من روى حديثاً جاء فيه أنه شاهد الرسول أثناء المسح على الخفّين. وإذا ما كانت صعوبة تكتنف في المتن حديث المغيرة في نظر الخصوم، فإنها هنا الإسناد، وهذا يعني بالتالي القيام بنقد الرواة.

حقاً لم يكن في وسع ابن مظفر وبالأحرى الإمام المؤيد يحيى بن حمزة المسّ بسلسلة رواة السند الخالية من أي عيب. إذن يجب أن يهاجم الراوي الأساس. فقد كان من السهولة بمكان رفض جرير ووصمه بأنه «ضعيف العدالة» لأنه لحق بمعاوية في النزاع ضد الإمام علي. ينبغي

---

(1) انظر ص69.

(2) انظر الطبري، ج1، ص1763.

(3) مخطوط برلين 4943 الورقة 40آ. «قالوا أسلم جرير بن عبد الله بعد المائدة وروى المسح قلنا: هو ضعيف العدالة مطعون فيه لأنه لحق بمعاوية وولّاه مع ظهور عداوته وحربه لأمير المؤمنين عليه السلام وادنا درجاته بسقوط عدالته [قالوا الحاجة...].

الرد هنا من ناحيتين ضد مثل هذا النقد لرجال السند أولاً وعموماً ضد المعيار للقائل، بأن كل رجل لا يتبع إلى حزب يعتبر مطعوناً فيه.

وثانياً بأن الشاهد هنا بسبب قول مزعج يغدو ظلماً موضع شك، ولدى العرب نظرة في الرجال.

وقلّما احتفظ لنا شعب بمثل هذا العدد من الأسماء وهذه الكثرة من التفاصيل الشخصية. وتشكل الترجمات المتراصة إلى جانب بعضها مع تفاصيل، يمكن أن توصم بأنها بدائية، جزءاً تمهيدياً من المؤلفات التاريخية الإسلامية. وبذلك فإن معلوماتنا عن جرير الذي نحن بصدده ليست سيئة. فقد كان من مؤيدي الإمام علي لا بل كلف من جانبه بحمل رسالة إلى معاوية[1]، ولم ينسحب من الحياة العامة السياسية دون انحياز إلا مع التطور اللاحق للنزاع مثله في ذلك مثل العديد من الأفاضل من العهد الراشدي. فقد تنزلق الأرض تحت أقدام شخص إذا ما تطلب الأمر تصحيح التاريخ حسب كلام فارغ يصدر عن فقيه مثل ابن مظفر. ويكاد يدعو الأمر إلى الأسى على وجه العموم. وحتى على ضوء مثالنا الضحل نرى حجم الشكوك التي غرسها الجدل الفقهي في علم التاريخ بأجمعه، فقد دارت حتى في صفوف الأقدمين الحقيقة المتسمة بالبساطة والقائلة بأنه اعتنق الإسلام في السنة العاشرة للهجرة.

وعندما كان ابن حجر العسقلاني (ت.825هـ/1449م) في القاهرة، وهو من ممثلي علم الرجال الأحدث عهداً المعروف بدقته، يجمع المادة عن صحابة الرسول، وجد اضطراباً تاماً في المادة المتعلقة بجرير[2] [بن

(1) كما أن المؤرخ اليعقوبي المعروف بميوله الشيعية ج2 ص214 لم يذكر أية مواد منافية لحسن نواياه أثناء محاولة الوساطة بين علي ومعاوية.

(2) **الإصابة في تمييز الصحابة**. القاهرة 1323 هـ، رقم 1132 ج1 ص242.

عبد الله البجلي] فلم يعد يجرؤ على الحسم بالقول إنه أسلم في العام 10هـ. فقد وجد أمامه روايات تقول إن اعتناقه الإسلام لم يحدث إلا قبل 40 يوماً من وفاة الرسول محمد ذهب إلى ذلك المحدثون والفقهاء السُّنّة من ذوي الآراء المقولبة المغرضة والمتكررة وقالوا إنه «أسلم بعد نزول سورة المائدة». وجاء في أخبار وهي شيعية أنه أسلم بعد فترة قصيرة من وفاة الرسول. وفي ذلك إسهام في طرح السؤال من هم الأوائل في اعتناق الإسلام؟ وتكتسب كلمة نولدكه Noeldeke عن التميز في تشكيل تأريخ فجر الإسلام[1] تأكيداً مؤسفاً من جديد، وقد تسلب المرء مشاعر بهجة الساذج بالحصول على تفاصيل جميلة مزخرفة على نحو بدائي[2] تقدمها لنا حول جرير البديع الذي كان على درجة من الطول، بحيث كان عليه عندما يمتطي جملاً أن يركب فوق السنام ويبلغ طول قدمه حوالي الذراع، وكان حاضر البديهة وهو يوسف الأمة، وكان يحبه النبي وعمر والإمام علي حباً جماً. وكتب له أن توفي في قرقيسياء بكل هدوء بعيداً عن السياسة وعن ضجيج الحرب. وقد رمي بالكذب فقط لأنه من سوء حظه كتب له أن يرى الرسول يتوضأ دون أن يعمد إلى غسل رجليه.

وكان على الزيديين أن يتخذوا من الأحاديث السالفة مواقف عنيفة فيما يخص الإسناد أو المتن، على أنه توجد أيضاً بين هذه الكثرة من الأحاديث الإسلامية أقوال تكاد تبدو لاقتضابها والتباسها مثل النبوءات البثية pythisch التي يقدمها لنا المسرح، بحيث ينظر إلى الجملة ذاتها على نحو مختلف تماماً من جانب المذاهب المختلفة لأنهم ولا شك

---

(1) مجلة جمعية المستشرقين الألمان Z.D.M.G.52

(2) انظر الترمذي ص630. ابن قتيبة، المعارف تحقيق فوستنفلد. غوتنغن 1850 ص149، 289.

لا يتفقون على الأخذ برأي مذهب واحد وبالأحرى التوصل إلى توافق دون نقد زائد. وتندرج مع سؤالنا مسألة جملة الأصابع. فقد صاح الرسول مرة أثناء وضوء حاضّاً المؤمنين بقوله: «**ويل للعراقيب من النار**» وفي حديث «**ويل للأعقاب من النار**». أما الزيدية[1] فإنهم يسحبون هذا الوعيد على أصابع غير نامية على وجه العموم، وهذا يعني على المسح على الخفّين بينما يرى السُّنّة[2] أنه يتعلق بالمسح غير التام الذي يتبعه الشيعة عوضاً عن الغسل. وبذلك لا تمس حالة الاستثناء. إذن لا تفيد العبارة كلها في الكشف عن مسألة الخلاف. وبالأحرى تظل هنا الخلافات ذاتها في حديث معترف به من الجانبين مثلما هو الحال في سورة المائدة والأنفال حيث الاختلاف في مسألة المبدأ عام وخاص.

وبالطبع عمل المنكرون للمسح على الخفّين إيجابياً على نحو مستقل، ونسبوا إلى الرسول أقوالاً واضحة ضد ذلك. ولم يعبأ الخصم كثيراً بذلك، لا سيما وأن واحداً من العلويين يعلن وهو يفتخر افتخاراً تاماً بآل بيته الذي يعتبر نفسه الوريث للعلم الصحيح عن جده محمدَ ويبدأ عباراته بتسام وتمهل قائلاً: حدثني أبي عن أبيه إلى آخره، أو يقول آل البيت. أو بكل بساطة «عن علي» بعدئذٍ يذكر أهل السُّنّة نسبهم باعتزاز

(1) **مخطوط برلين** 4943 الورقة 40آ. «قوله [في البيان .sc] لا يجزئ المسح على الخفّين وذلك للآية ولقوله ﷺ واغسل رجليك وألغى المسح ولقوله بعد غسلهما: هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به ولأنه ﷺ رأى قوماً تلوح أعقابهم فقال: «ويل للعراقيب من النار». وفي حديث: «ويل للأعقاب من النار». وقال [أبو حنيفة والشافعي]: إنه يجزئ لما [روى بلال v.supra P.36 no. I...].

(2) البخاري، كتاب الوضوء رقم 27 عند كريل Krehl ج1 ص24، مسلم ج1، ص318، 319 النسائي ج1 ص30، ابن ماجه ص36 الترمذي ص10.

أكبر بالعلماء وبمزيد من الدهاء ويضيفون إلى ذلك الملاحظة: ليس للحديث إسناد مترابط[1].

وقد لا يسعف القرآن والسُّنّة، وهما القاعدتان الجوهريتان في تشكيل الرأي، وينتقل الخلاف إلى النواحي الشكلية: ذلك أن المسح على الخفّين حالة استثنائية. لكن لدينا حالة أخرى ينظر إليها عموماً بأنها مشروعة حيث يجوز عوضاً عن غسل العضو المسح على لباسه، ففي حالة الجرح يمسح المرء على الرباط فقط. وفي هذا المجال يورد السني الحجة بأن الحاجة تدعو إلى لبس الخفّين. بيد أن الزيدي[2] يفسد عليه القياس: فوجه المقارنة خاطئ لأن نزع الخفّين لا يلحق مشقة مثل نزع الرباط (الجبائر) على جرح.

وهذا يعني إغلاق الدائرة التي يكتنفها الخطأ إذا ما كان المرء يرغب بالحصول على إجماع: ويزعم أن إجماعاً قد حصل هنا من جانب جميع صحابة الرسول وجميع قدامى الشيوخ التقاة، مثلما يزعم هناك حصول إجماع أئمة آل البيت. لأنه في حالة الإجماع[3] كمبدأ شكلي قد يحصل مرة ثانية إحضار جميع المواد التي أشير إليها ولكن فقط في شكل مغاير، وذلك في شكل أقوال بسيطة النتيجة الخاصة بالاعتبارات الجدلية، بينما الإجماع ليس سوى مبدأ ذاتي لتأكيد حقيقة مرة أخرى، والتي تذهب إلى أن الإسلام قد طور ولا شك

---

(1) انظر القسطلاني، ج1.

(2) مخطوط برلين 4943 الورقة 40آ : «قالوا الحاجة تدعو إلى لبس الخفّين وتلحق المشقة في نزعهما، فجاز المسح عليهما كالجبائر، قلنا لا يسلم تساوي المشقة لأن الجبائر على جرح فلا مقايسة بينهما».

(3) انظر ص37.

أشكالاً عديدة من شعائرنا ولكنها تعتبر للوسط المختص بمثابة صيغ ثابتة كلياً.

البند الرابع: نتيجة لاضطراب المادة وغرابتها بالنسبة لإحساسنا نسمح لأنفسنا بطرح ملاحظتين حذرتين أو تخمينين حذرين فقط، أولاهما من محيط السؤال. من هو المحق؟ والأخرى تتناول السؤال عما يجعل هذه الأمور الضئيلة الشأن على هذه الأهمية. فيما يخص الاختلاف حول غسل الرجلين ومسحهما فإن الأخير يتطابق بالحرف مع الآية: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلْقِسْطِ ۖ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُواْ ۚ ٱعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرٌۢ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾[1] ولو أن الصيغة الإمامية مصطنعة على نحو لافت بحيث تدعو للشك أولاً بأنها ضحّت بمعنى النص بينما إذا حرر المرء ما يقوله البيضاوي عن «المسح الذي يقترب من الغسل»[2] من المهزلة المربكة شيئاً ما التي يقحمه فيها جدل الخصوم، فإنه لا يتمخض عنها إلا ما هو متعرج. وعلى العكس فإن كل غسل يتكوّن من مسح، وبذلك فإنه يجدر إذن أن ندرك تمام الإدراك أن أوائل المستمعين لهذه الوصية من غير المغرضين يمكنهم أن يجدوا هنا شعيرة غسل الرجلين الواسعة الانتشار.

لو كانت الصيغة الثانية تجاري المشرع وأوائل المستمعين، فإنه لا بد من إدراك الكيفية التي يمكن بموجبها التوصل إلى إجماع على طريقة ابن عباس[3] وذلك ضد رأي يؤكّد منذ البداية على أهمية اللفظ في ذاته.

---

(1) سورة المائدة، الآية 8.

(2) انظر ص 54.

(3) انظر ص59.

وعلى نقيض ذلك فإن ظاهرة تتطلب الإثبات بمقارنات متنوعة تضع أمام شخص مغرض الصيغة الأفضل والوحيدة الصحيحة، وقد نجمت من مجمل السياق وفحوى تعاليم صادرة عن منعزلين بعيدين عن الجماعة ممن يرغبون طبقاً لحالتهم النفسية العيش بطريقة خاصة. وبالإضافة إلى ذلك فإنهم ينقادون بجرأة إلى الحروف. ولنتذكر كيف استمر نص الوصية الثالثة والخامسة أو شرح نص شرح المسيح للوصية الثانية: (**فلا تهتموا للغد، لأنّ الغد يهتم بما لنفسه. يكفي اليوم شَرّه**)[1] وصولاً إلى الزمن الحديث علامة لإدراك كلمة الخلاص والتي ستعود بين الحين والآخر من جديد. وإذا كنا تبعاً لذلك ميالين إلى أن نقف في هذه الحالة بجانب الإمامية. فإنه لا بد من التأكيد حرفياً أن هذا الموقف ينطبق فقط على النتيجة وليس على التعليل. لأنه يُقدّم هنا مثال على الكيفية التي يعترض بها رأي مصطنع على رأي عقلاني تماماً، وينبغي أن يدافع ضد الرأي العقلاني في هذه الحالة بوسائل أكثر حذقاً وبطريقة حصيلتها خطيرة. وأما المسح على الخفّين، وباعتبار أن الناس لم يعهدوا من جانب النبي أي ادعاء للمعرفة فينبغي الإقرار بإمكانية هذا الشكل المكتسب تقديساً شبه رسمي بما له من تأثير، وأن يهتز وضع الخصوم الشيعة نوعاً ما إذا ما لجأوا تجاه حديث جرير بن عبد الله إلى الوسيلة المريبة بتزوير التاريخ.

حقّاً إذا ما كان الحديث موضوعاً طبقاً لجميع قواعد المذهب لم يتبق لهم فرصة أخرى مفتوحة أمامهم سوى أن ينصاعوا بكل تهذيب وإيمان، أو أن يعترضوا على وجه كريه كثيراً أو قليلاً. وعلى كل حال فإن المسح على الخفّين قديم جداً. وعندما شرع المرء بتطوير الفقه

(1) إنجيل متّى: 34/6.

في نسق منظم استخدمت أقدم المذاهب، المذهب الحنفي تفاصيل المسح على الخفّين على أنها قيمة مسلم بها[1] تشتق منه اعتماداً على القياس الأحكام الخاصة بالمسح بالرمل كبديل، وهو ولا شك منذ النشأة الأولى للإسلام[2] [3]. إلّا أنَّ موطن الحنفية العراق. والحالة هذه فلتعتبر الصيغة السنية لحديث سعد. فقد لفت نظر الشارحين من السُّنّة بالذات أن ابن عمر وهو من المدينة قد أتى إلى العراقي سعد ولم يكن المسح على الخفّين معروفاً. وليقارن المرء فقط كيف كان شخص يدعى الزرقاني[4] يتكلّم لصالح الأمر في الإرجاء.

إذا ما كان يكمن في هذا الحديث عموماً أي مضمون تاريخي، فإن تطبيق المسح على الخفّين قبل كل شيء جرى في البلدان التي شملها الفتح، وفي البداية في صفوف الجند، وقد وضعت لهم تعديلات القصر في العديد من مسائل العبادة. وبذلك يتفق مع التصور الوارد في حديث المغيرة بأن المسح على الخفّين أثناء الحرب شرعي. وكان بالإمكان الارتقاء بالاختلاف بين الإمكانيتين، الذي يبدو في البداية مشروطاً ظاهرياً، إلى مبدأ حزب ليتقدم فقط بعدئذٍ في ظل حكم تقييمي ديني.

إذا ما كان الأمر بهذه البساطة مثلما هو عند العقلانيين يمكن المرء أن يطرح بارتياح وسهولة السؤال الثاني وهو: ما الذي جعل مثل تلك

---

(1) ليست محط بحث كما هو الأمر في ص75.

(2) انظر ص 60.

(3) انظر التفاصيل عند أحد المبررين لعلم الاختلاف الحنفي الدبوسي (ت.430هـ/1039م) تأسيس النظر، القاهرة، ص71 وما بعدها.

(4) تأسيس النظر، ج1، ص73.

التوافه على هذه الدرجة من الأهمية. وربما كان الأمر يتطلب بعض الملاحظات من تاريخ الحضارة. وفي نهاية الأمر يصل المرء في ختام سؤالنا إلى فصل يتعلق بالإسلام وحفظ الصحة. وربما يمكن وصف ذلك بما فيه الكفاية من ضمن أمور أخرى بجملة عن الخليفة عمر وبآداب السلوك. وإننا مدينون ولا شك لانعدام القواعد لدى ابن ماجه الذي سبق وأشرنا إليه في حفظ العديد من الأحاديث لصالح المسح على الخفّين دون تحديد الزمن[1]، وهو 1 أو 3×24 ساعة[2]. ويورد مرة واحدة المحادثة التالية في صيغة حديث[3]: وصل الصحابي عقبة بن عامر من مصر إلى عمر وسأله عن الحالة: ما هي المدة التي لا تخلع فيها خفّك (للوضوء)؟ فأجاب أمير المؤمنين من الجمعة إلى الجمعة، فامتدحه الصحابي بقوله: لقد أصبت السُنّة.

على أنه ليس لدينا هنا الحرية للقرار الذاتي وليس لدينا الخيار فيما إذا كنا نحلف على المحرم وما في بابه، أو يجدر بنا أن ننشغل بما هو جميل. وإننا بالإسلام ذاته، وهنا خاصة بالزيدية مذهباً دينياً بالوقوف إلى جانب الأول. غسل الرجلين هو الوضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به[4] وهنا نستعيد فكرة أشير إليها[5]: «ماذا تفعل من أجلي» وهو سؤال إذا ما نظر إليه دنيوياً يعتبر واحداً من المواضيع الدينية الرئيسية. لا ريب أن شخصيات دينية تجعل الجواب في الباطن ويدعون مجالاً لعباد الله. ولكن مثلما هو عليه

---

(1) تأسيس النظر، ص42

(2) انظر ص45.

(3) تأسيس النظر، ص41 قارن خليل ص14 السطر 7 / 8

(4) انظر ص 75 الهامش (1).

(5) انظر ص19.

تاريخ الكنيسة والعبادة المسيحية في عدم إتاحة نشر برنامج سيدها في السبيل القويم (**نيري هيّن وحملي خفيف**)[1]، كذلك شأن المسلمين فإنهم في غاية البُعد عن رسولهم[2] حيث يبعث بنبرات من أعماقه قلما تكون كافية. كم هو مقدار الاختلاف الذي يلف الفقه برمته في مسألة الصلاة في آخر سورة البقرة: ﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَا ۚ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ ۖ وَٱعْفُ عَنَّا وَٱغْفِرْ لَنَا وَٱرْحَمْنَآ ۚ أَنتَ مَوْلَىٰنَا﴾[3] وفي الإسلام أيضاً لم يكن الصحابة[4] مثل معلمهم. فقد هبطوا عن مستواه وقدموا الجواب الظاهري على ذلك السؤال: هناك أكبر قدر من الأمور العسيرة.

وقد تبرز والحالة هذه من جهة أخرى في نطاق المسار التاريخي الواسع كثير من الأمور العويصة في نظر العامة من جهة والقليلين من ذوي الصدر الرحب من جهة أخرى ويعتبر الشخص فقيهاً مثالياً ذلك الذي باسم العلم يدخل الطمأنينة على قلوبهم بإعطاء الرخصة[5]، هكذا يفكر المرء في صفوف أتباع الشيعة أي إنَّ أكثر إخوانهم في الدين نتيجة الاختلاف في مسألة الأئمة من الفئة الهالكة. يفهم المرء الغيرة (على الدين) كما هو شأنها لدى القليل من العامة. بحيث يخرج الإسلام الجامد عن الفردية، وأن يختاروا أيضاً كلمة الحل ما بين الشكلين الممكنين لغسل الأرجل. لقد سمحوا بالموازنة وقابلوا إدراك الخطأ الجسيم. ووجد أن

---

(1) إنجيل متّى: 30/11.

(2) الأصل: محمدهم.

(3) سورة البقرة، الآية 286.

(4) الأصل: الحواريون.

(5) انظر سفيان الثوري عند غولد تسيهر، **محاضرات** ص60.
Goldziher, **Vorlesungen.**

المسح على الخفين بالغ السهولة. ويبدأ خليل المالكي المذهب[1] الفصل المتعلّق بقوله: «لقد أدخل من باب تيسير (تخفيف) الشرط المسح...» ويقول النووي[2] باسم الشافعية بأن غسل الأرجل هو الأفضل. حقاً نشهد هنا تلاعباً شبيهاً بالمذكور أعلاه[3]. ويدفع بالتقييم غير المنحاز بسبب الصراع مع الخصوم. ومثلما يوجد لدينا أوساط دينية تكاد تقف إلى جانب الإنكار بأن الامتناع عن تناول اللحم يوم الجمعة لم يكن سوى صدفة أو أن بيت عبادتهم أقرها مستجيباً لأكثر المطالب المتكلفة تواضعاً. وبذلك فإن بعضهم يقيمها كبر شأنها أو قَل. وفيما إذا كان ذلك قد نشأ ببطء تناقضياً. هذا ما يفسره النووي[4] وحتى الحنابلة، الذين كان إمامهم الوحيد الذي أقرَّ في ذات الوقت المسح على العمامة بدلاً من الرأس[5]، وذلك بناءً على حديث[6] ما زالوا يحتفظون بذكرى مؤداها أن أحمد بن حنبل كان يتبنّى آراء مختلفة مثل: المسح على الخفّين أفضل، وكلاهما متساويان[7]. وإن المقياس «الكبائر والصغائر» الذي ألفناه من خلال كتاب «الميزان» للشعراني يذكر حسب رأي غولد تسيهر بما يسمى **קלא und חמרא** عند اليهود وربما أخذه في الاعتبار فيما بعد الزيديون والمتشددون الخوارج في موقفهم من السؤال الأساسي، وهم تاريخياً من الشيعة، ولكن حيل بينهم وبين انضمامهم إلى الشيعة في مسح

---

(1) محاضرات، ص14.

(2) المصدر نفسه، ج2 ص337.

(3) انظر ص77 – 78.

(4) النووي، ج2، ص337.

(5) مخطوط برلين 4871 الورقة 4آ.

(6) الشعراني، ص12.

(7) النووي، ج2 ص337 أقره الصالحي (انظر ص46 أعلاه) في مخطوط برلين 4871.

الأرجل عوضاً عن الغسل، وفي حين أن الإماميين من جانبهم وجدوا أن الحاجة تمس إلى تشدد يتميزون به في التمسك بالحروف وبذلك تشكل تجمع خاص في الاختلاف وباتوا في مجاورة وحيدة لأحمد بن حنبل (والأوزاعي والثوري). وعلى ضوء موقفه المبدئي من أصول مواد الفقه يبدو أنه قد وقع في ارتباك وسمح بكلا الشكلين[1].

(1) الشعراني، 150

الفصل الرابع

في العبادة

يحفّ بنا جو مغاير تماماً إذا ما تتبعنا الزيديين في اختلافاتهم في العبادة الإسلامية الرئيسية، وهي شعيرة الصلاة، ويظهر الاختلاف في موضعين: بداية في الصلوات الخمس التي تقام يومياً في أوقات منتظمة، والتي تتخذ مرة في اليوم وعلى الأقل كل يوم جمعة شكل صلاة الجماعة الرسمية، وكذلك في الحالات الطارئة كالصلاة على الميت. ومما يلفت النظر في داخل الطوائف الإسلامية أن الخوارج يبتعدون تماماً عن الشيعة، ويظهرون هنا بأنهم جماعة منغلقة تماماً. ومما يسم الإجماع الواسع النطاق لجميع المسلمين أن الاختلاف حول الفرائض اليومية حشر في أقصى الطرف قبل المادة الحقيقية: في الأذان، وهو يتعلق هنا أولاً بأصل إقرار [الأذان] ثم بالمادة ذاتها.

البند الأول: أصل إقرار الأذان. يلوح لدى الشيعة جو من الأساطير الصادرة عن جمع من التقاة. وجاء في الرواية المعهودة عن تاريخ النشأة أخبار ضنينة إذ تقول: لقد سعى المسلمون للتفتيش عن أسلوب خاص بهم للتميز عن اليهود، الذين كانوا يدعون إلى أوقات الصلاة وصلاتهم بالنفخ في القرن، وعن المسيحيين الذين استعملوا النواقيس الخشبية[1]. عندها اقترح عمر على الرسول الأذان[2]. ولا يعرف العلماء الأفاضل البخاري

(1) انظر ص30.

(2) **البخاري** كتاب الأذان رقم 1 (تحقيق كرل Kehrl 160/1)؛ **صحيح مسلم** ج2 ص2، =

ومسلم والنسائي وابن ماجه سوى هذا النموذج. إلا أن أبا داود والترمذي قد أدرجا أيضاً في الحديث صيغاً مغايرة لهذه الرواية أكثر غرابة، ومنها أن عبد الله بن زيد وعمر رأيا في منامهما في وقت واحد فكرة المؤذن. ويقر الخارجي أطفيش[1] رؤية السُّنّة، وكذلك رأي الأخيرين. وقد سبق أن رأينا كيف تمّ على وجه العموم اختلاق رواية من أجل تبرير الصلوات الخمس اليومية[2] ويرفع الشيعة من شأن الأسطوري ويجعلونه نظاماً. فقد احتج الإمام الهادي احتجاجاً شديداً في «كتاب الأحكام»[3] الذي ألّفه في الردّ على التفسير العقلاني لنشأة الأذان واعتبره «محالاً لا يقبله العقل لأن الأذان من أصول الدين. وأصول الدين فلا يعلمها رسول الله ﷺ على لسان بشر من العالمين». بل علّمه الأذان ملاك أثناء الإسراء. وقد زخرف جميع الشيعة هذه التخيّلات بألوان زاهية.

وتبعاً لحديث في كتاب «تهذيب الأحكام»[4] للطوسي أنه مع

= النسائي ج1 ص102؛ ابن ماجه ص51، 52،؛ أبو داود ج1، ص51؛ الترمذي ص37.

(1) البخاري، ج1، ص109 وما يليها.

(2) انظر ص42.

(3) مخطوط ڤيينا رقم 63 الورقة 13 ب.

wien cod. Glas. 63 fol. 13b. v. infra p. 50 no.1

قال يحيى بن الحسين ﷺ «والأذان فأصله أن رسول الله ﷺ عُلِّمه ليلة الإسراء أرسل الله إليه ملكاً فعلّمه إيّاه فأما ما يقول به الجهّال من أنه رؤيا رآها بعض الأنصار فأخبر بها رسول الله ﷺ فأمر أن يعلّمه بلالاً فهذا من القول محال لا يقبله العقول لأن الأذان من أصول الدين وأصول الدين فلا يعلمها رسول الله ﷺ على لسان بشر من العالمين».

(4) مخطوط برلين رقم 4785 الورقة 129آ Berl. 4785 fol. 129 a paenult. «... عن أبي جعفر [الباقر] ﷺ لما أسرى رسول الله... فبلغ البيت المعمور حضرت الصلاة فأذن جبرئيل ﷺ وأقام....»

وقت حضور الصلاة أذن جبرائيل بذاته، وأقيمت الصلاة، وتقدم أثناءها الرسول محمد على الملائكة والأنبياء. ويتخذ هذا الحفل السماوي [الإسراء] صيغة بالغة الخصوصية في رواية واردة في كتاب الانتصار[1] تأليف الإمام المؤيد بن يحيى بن حمزة ذكرها المؤلف الزيدي نجم الدين يوسف بن أحمد بن عثمان (ت.832هـ/1429م) في مؤلّفه «كتاب الزهور»[2] في تعليق مميّز على كتاب «التحرير» لأبي طالب الناطق. يظهر الله بذاته وذلك في السماء الرابعة، هناك كان الملائكة والأنبياء ويقوم أحد الملائكة بالنطق بجملة الأذان، فيجيب مجيب أو الملاك بصيغة المتكلم: «الله أكبر، الله أكبر، صدق عبدي (وهذا يعني أنني أعترف بصحة ذلك) أنا الكبير وأنا الأكبر». «أشهد أن لا إله إلا الله» صدق: أشهد أن لا إله إلا الله إلخ.

ويتساءل المرء بحقّ كيف طرأ مثل هذا العبث على الفقه إذا ما جاز أن يترجم هذا المصطلح ترجمة بين بين، بمعنى الشريعة، وليس بوسعنا أن نورد جواباً سوى حقيقة بأنها لصقت به أثناء مزاولة القانون[3] الذي

---

(1) انظر ص67.

(2) **مخطوط برلين رقم 4887 الورقة 44** Berl. 4887 fol.44 «... في مبتدأ الأذان وفي ذلك أقوال: أحدهم في الانتصار الأول للقاسميّة أنه ثُبِت [S.P] ليلة الإسراء [الأسرى Cod] وذلك.... فخرج ملك.. وهو ينادي بصوته الله أكبر الله أكبر فأجابه مجيب صدق عبدي أنا الكبير وأنا الأكبر، فقال الملك: أشهد أن لا إله إلا الله. فقال الملك صدق عبدي لا إله إلّا الله... إلى آخر الأذان. وقال الناصر نزل به جبرئيل. وقالت الفرق الثلاث الشافعية والحنفية والمالكية: أصله أنَّ رسول الله ﷺ فكّر كيف يجمع الناس للصلاة واستشار المسلمين .. وهذا الحديث في البخاري والترمذي ومسلم، وهذا الحديث غير منكر لكن كان بعد أن ثبت [S.P] عند رسول الله ﷺ بأحد الوجهين وعن الباقر أنه لا يصحّ أن يُثبت [S.P] ركن من أركان الدين برؤيا رجل من الأنصار».

(3) غولد تسيهر، **في الحضارة المعاصرة** ج1 قسم 3 ص110.

يخضع عموماً لطابع الإسلام، ونظر إليه حقاً بأنه قانون غير قابل للتبديل Sub Specie jurisprudentiae.

وإذا ما حرص المرء على فهم الإسلام بنظرة إسلامية ينبغي أن ينظر إليه بأنه معايير قانونية ثابتة. وهذا ما يظهره السياق الذي يذكر فيه كتاب الزهور وبالأحرى الانتصار القصة السالفة التي تمثّل جوهر الاختلاف داخل الزيدية.

سبق الحديث في القانون السياسي للزيدية. عن زيدية الديلم[1](*)، وهم الناصرية، وعن زيدية اليمن، وهم القاسمية. وفي هذه الحالة توصف هذه القصة هنا بوضوح بأنها العقيدة الشرعية لهذه الأخيرة، بينما يصدر رئيس الفرقة الأولى الناصر الأطروش ثانية معتمداً ولا ريب على الإمامية مرجعاً آخر[2] يذكر فيه أيضاً جبرائيل كناقل للأذان مثلما هو الحال عند الطوسي وبالأحرى الباقر[3]، وبكل تأكيد فإن الذي جمع لنا هذا المرجع في وقت متأخر لم يأخذ الأمر على الأقل على أنه مأساوي. ويضاف إلى ذلك أنه في غاية التجاوب، حتى أنه متجاوب تجاه السُنّة ويذكر من بينهم المذاهب الرئيسية الثلاثة. ويؤكد حرفياً على اعترافه بأن الأحاديث الواردة عند البخاري ومسلم والترمذي في موضوع النشأة الطبيعية للأذان غير منكرة. لا ريب أن الأسلوب السخيف الذي يتبعه في التجاوب لا يحظى باهتمامنا، لأن المستوى يهبط كثيراً عندما يعتقد أن المرء قد اهتدى بتلك الطريقة الطبيعية إلى الأذان، بعد أن ثبت

Gold zieher, **in Kultur der Gegenwart.**

(1) (*) قبيلة فارسية تسكن في إقليم الجيل والديلم.

(2) انظر ص59.

(3) انظر ص88.

عند النبي بإحدى طريقتي الوحي (القاسمية والناصرية). والأهم من ذلك يتمثل في القصد الذي يتمخض منها الذي يحاول النفي عموماً، وبذلك فإن هذا السؤال الثانوي البسيط يطرح نموذجاً لذلك الاتجاه المكتلك [المتشدد] الذي يلاحظ في الغالب عند الزيديين الحديثين في أصول الدين ونظرية الإمامة. وأما إنَّه في الحالة قيد الدرس قد جرى تجاوز الاتجاه الواحد للإمام الهادي بالرجوع إلى المرجعية الأعلى، فإنه يجدر التميز على نحو أشد على الأقل تبعاً لرواتنا الإماميين عندما يظهر ممثلهم الإمام محمد الباقر في رفضهم المبدئي لذلك الحديث السني. حسبما جاء في كتاب الأحكام[1] تأليف الإمام الهادي فإن صيغة الأذان لدى الزيديين تتطابق تماماً مع الصيغة الواردة عند الإمامي الطوسي[2]، وتكرر كلمات الأذان مرتين (التثنية) ولكن مرتين فقط: **الله أكبر الله أكبر أشهد أن لا إله إلا الله أشهد أن لا إله إلا الله أشهد أن محمداً رسول الله أشهد**

(1) **مخطوط فيينا** رقم 63 الورقة 13 ب، Wien، Cod. Gl.63
قال يحيى بن الحسين ﷺ «الأذان عندنا والإقامة مثنى مثنى والأذان أن يقول المؤذّن: الله أكبر الله أكبر أشهد أن لا إله إلا الله أشهد أن لا إله إلا الله أشهد أن محمداً رسول الله أشهد أن محمداً رسول الله حيّ على الصلاة حيّ على الصلاة حيّ على الفلاح حيّ على الفلاح حيّ على خير العمل حيّ على خير العمل الله أكبر الله أكبر لا إله إلا الله. وكذلك الإقامة مثنى مثنى، فإذا قال: حيّ على خير العمل قال: قد قامت الصلاة قد قامت الصلاة الله أكبر الله أكبر لا إله إلّا الله. قال يحيى بن الحسين رحمة الله عليه: وقد صحّ لنا أن حيّ على خير العمل كانت على عهد رسول الله ﷺ يؤذّن بها ولم تُطرح إلّا في زمان عُمَر بن الخطاب فإنه أمر بطرحها وقال: أخافُ أن يتّكل الناس عليها وأمر بإثبات الصلاة خير من النوم مكانها [قال يحيى بن الحسين ﷺ والأذان V. super [p.48 no. 1]».

(2) **تهذيب الأحكام**. مخطوط برلين 4785 الورقة 129 ب قارن مع خليل، شرائع الإسلام ص34.

أن محمداً رسول الله حي على الصلاة حي على الصلاة حي على الفلاح حي على الفلاح حي على خير العمل حي على خير العمل الله أكبر الله أكبر لا إله إلا الله. وتسم الخصوصية فيه بالشعار الشيعي: «**حي على خير العمل**»[1] من خلال هذا التميز الخاص في النداء لأوقات الصلاة يبعث في الذاكرة تحيّز منشقين متظاهرين بالتقوى، وقد يجد الشيعة باعثاً على التأكيد أكثر فأكثر عل هذا التميّز نتيجة إحباطهم من عدم تحقّق مطالبتهم بامتلاك هذا العالم.

ويؤكّد الهادي نفسه هذه الفكرة دون قصد ويصفها بأنها اتكالية في جملة قلبت رأساً على عقب لكنها معقولة حقّاً إذ يقول: إن الخليفة عمر بن الخطاب أمر بحذفها [حي على خير العمل] مع الملاحظة «أخاف أن يتّكل الناس عليها». أو كما ورد في شاهد. في توضيح ابن حميد[2] جاء فيه «مخافة أن يتثبط الناس عن الجهاد وينكبوا[3] على الصلاة[4]. ويكرّس ابن حميد هذا في فصل عن الاختلافات في العبادة دراسة مفصلة تفصيلاً تامّاً عن «حي على خير العمل» التي يفتتحها في وصف الإجماع الكلّي لجميع أئمة الشيعة من زيد والقاسم والباقر وجعفر الصادق ويختتمها بطريقة مؤثرة بالإشارة إلى اثنين من شهداء هذه الصيغة من فترة حكم الدولة الرسولية، منهما رجل من صنعاء جرى صلبه.

---

(1) هذا تذكير بسيط بتاريخ الدراسات العربية:

Rutgers, **Historia jamanae sub Hasano paschor**. Leiden 1838. P.123

(2) انظر ص52 وما يليها.

(3) في المخطوط رقم 4947 ينكثوا.

(4) **مخطوط برلين** 4947 الورقة 78 ب. 4948 الورقة 154 ب: «... عُمَر هو الذي أمر يُكفّ عن ذلك [sc. حيّ على خير العمل] مخافة أن يتثبّط الناس عن الجهاد وينكبّوا [ينكثوا 4947] على الصلاة».

وتكتسب أقواله صبغتها المميزة بالاتجاه العام للدراسة، فهي تتوخى وهي ظاهرة نادرة في الكتب المدرسية أن تقول الكلمة التي تجمع بين المسلمين وتظهر نبرة المصالحة تدين مشاحنات التحزب ونورد هنا بضع نماذج فقط: إن اتهامات الخصوم[1] بسبب الاختلافات تصيب أيضاً مذاهب السُّنّة الأربعة «فإذا كان الحق في واحد [من المذاهب] والمخالف مخطئ آثم» فإنه يشمل جميع المذاهب بل يشمل أيضاً الصحابة والتابعين، لأن المعلوم أنه كان في اجتهادهم اختلاف في كثير من المسائل على سبيل المثال في حق الإرث. ويتوجه ابن حميد على وجه الخصوص ضد «ممن قصد المكابرة والتشنيع على من خالفه والتفريق بين أمة الرسول ﷺ، وتضليل يعضهم لبعض لا أصل له ولا سند من كتاب أو سنة».

وبنبرة تكاد تثير الدمع يرثي ابن حميد ما آلت إليه الأمور: «كما صار كثير منهم يشنعون على فرقة الزيدية[2]، ويخرجونهم من شريعة سيد البرية [بادعاء] أمور لا تقارب شيئاً مما أظهروه وأبطنوه». (أو من اللفظ والمعنى في كتاباتهم) يا لهؤلاء الزيديين من بشر مغايرين أفاضل.... في

(1) مخطوط برلين 4947 الورقة 73آ، المخطوط 4948 الورقة 144آ «... ثم إنَّه لا يلزم الزيدية وحدها ذلك بل هو لازم للمذاهب الأربعة وغيرهم، فإذا كان الحق في واحد والمخالف مخطئ آثم لزم في كل المذاهب بل كان يلزم ذلك في الصحابة والتابعين لأن المعلوم أنه كان في اجتهادهم اختلاف في كثير من مسائل، وذلك كاختلافهم في ذوي الأرحام والردّ وفي فرض البنتين...»

(2) المصدر نفسه 73 ب والورقة 145آ. «... ممّن قصد المكابرة والتشنيع على من خالفه والتفريق بين أمة الرسول ﷺ وتضليل بعضهم لبعض لا أصل له ولا سند من كتاب أو سنّة وذلك كما صار كثير منهم يشنّعون على فرقة الزيدية ويخرجونهم من شريعة سيد البريّة بأمور لا تُقارب شيئاً مما أظهروه وأبطنوه».

هذا الصدد[1] نقول: رغم أن الأذان مع «حي على خير العمل» مشروع فحسب، وبالتالي ينعدم السبب لرميهم بالهرطقة (لتخطئتهم) حيث يتبعون بدعة لدى الخصوم، فإنه لم يقع من جانبنا على الإطلاق في ذلك بعض ما وقع منهم علينا في «حي على خير العمل» ولا يجد سبيلاً للخلاص من مثل هذا التعصب إلا بقوله: «فبالله ويا للمسلمين فنسأل الله الهداية إلى الصواب».

ورغم هذه العبارات التي يجدر على كل حال ملاحظتها نتيجة مسألة الاتهام بالهرطقة (التخطئة) وعلى الأقل نتيجة النظرية الخاصة بذلك لا يجوز لنا التوقع من ابن حُميد التخلي ولو عن عنوان صغير في موقعه، ولا يتاح تجاوز اعتقاده إلا لمسلم فحسب، وعليه يجوز نقل أدلته لصالح الشيعة بثمن بخس بأن يصف ذلك الاحتفال السماوي بالأذان[2] بشكل متسامٍ وفي ظل جدل ضد التفسير العقلاني. وفي هذا ينتقل رجال

---

(1) الورقة 78آ، الورقة 152آ «حيّ على خير العمل فإنه مشروع عند الصادق والباقر وزيد بن عليّ والقاسم والهادي والناصر [الأطروش] وابني الهادي و[المؤيّد] فقيه أهل البيت وأخيه [أبي طالب الناطق] وخالهما أبي العبّاس الحسني بل هو مشروع عند جميع العترة الطاهرة المعصومة الناجية وأشياعهم ورواه المهديّ أحمد بن يحيى في بحره عن آخر قولين [الشافعي] وروى حفيده أمامنا من بعض مشايخه أنه قال أخذته عن عين صافية وقد ذكر الروبانيّ أن [للشافعي] قولاً مشهوراً بالقول به قد قال كثير من علماء المالكيّة وغيرهم من الحنفيّة والشافعيّة أنه كان حيَّ على خير العمل من ألفاظ الأذان .. et infrafol. 85 a; حيَّ على خير العمل كغيره من مسائل الخلاف ليس فيه تخطئة ولا تضليل... et Paulo infra الصلاة خير من النوم قول كرهه الشافعيّ في الجديد كما في المهذّب وغيره بل قال: إنه بدعة ولم يقع منّا في ذلك بعض ما وقع منهم علينا في حيّ على خير العمل ما ذلك إلا متابعة الأهواء والتعصّب .. فيا لله ويا للمسلمين فنسأل الله الهداية إلى الصواب».

(2) انظر ص 89 وما يليها الورقة 81ب.

السند دفعة واحدة في إحدى المرات محمد ابن الحنفية [للذكر] السماء السادسة. وقام الله بذاته بأداء الشعائر، وبلغ عدد الأنبياء الذين فتحت قبورهم خصيصاً لحضور هذه المناسبة 4414. وتبعاً للنموذج الذي شكلته للمسح على الخفّين الصيغة الزيدية لحديث سعد بن أبي وقاص، فإنه تكفي مجرد الإشارة، أنه هنا أيضاً وفي الورقة 78 ب يظهر أبو محذورة إلى جانب بلال المؤذن الأول بصفة الراوي الأول، وكما أنه هناك الأذان السني يوجد هنا الأذان الشيعي حرفياً كما هو مذكور أعلاه[1] حسبما نطق به النبي أمامه، ويستقي المرء من ذلك أن التوافق المتوقع هو كل شيء إلا التضرع طلباً للصبر والرحمة أمام أعين الحفل الرفيع.

وفي الواقع إنه جدل يتناول كل شيء، وتوافق مع رؤساء مذاهب الخصوم الذين يجدر أن يبرزوا شهوداً ضد صحابة من جماعتهم غير موثوقين. وهذا أمر لا يفتقر إلى اللباقة ولا يعدم كلياً في هذه الحالة أن يكون محقاً. ومثلما لا نستطيع أن نقف في هذه المسألة في الجانب الشيعي لأنه من غير الواضح، كيف يمكن أن يتم التخلي عن صيغة مقدسة قديمة، ويضاف إلى ذلك أن الكف عن [«حي على خير العمل»] كان بأمر الخليفة عمر بن الخطاب الذي وحّد بشكل جيد بين الصلاة والحرب (الجهاد)، فإن السُّنّة أيضاً يظهرون هنا نقطة ضعف بتحركهم المعاكس، ويتمثل هذا التحرك بالتثويب[2]، أي بصيغة: «الصلاة خير من النوم». وحسب الإمام الهادي فإن الخليفة عمر كان قد أدخلها كبديل. لكن هذا

---

(1) انظر ص91.

(2) النسائي ج1 ص106؛ أبو داود ج1 ص52؛ ابن ماجه ص52؛ الترمذي ص39 (مع توضيح الاستعمال اللغوي المتأرجح للفظ «تثويب» انظر عبد الله الخوارزمي، مفتاح العلوم تحقيق فان فلوتن Van Vloten ليدن 1895 ص15. انظر أطفيش.

لا يعني أننا نعتبر الثويب ببساطة صيغة مختلقة خصيصاً لتكون بديلاً، فلو كان الأمر كذلك لكان الاختلاق غير موفق لأن الصيغة غير مناسبة لكل أذان، وبذلك أمكن إدخالها على أذان الفجر فقط. لكن التثويب مؤكد مبدئياً. فحسب الشعراني[1] وردت عبارة «الصلاة خير من النوم» عند أبي حنيفة، زعيم أقدم مذهب إسلامي، في آخر الأذان تماماً، وربما يناسب هذا بالدرجة الأولى الرواية الساذجة القائلة بأن التثويب أضافه بلال من تلقاء نفسه، عندما وجد ذات مرة بعد رفعه الأذان أن النبي ما زال نائماً. فالأمر يتعلق إذن بسكوت أو تقرير[2]. لكنها موجودة لدى المالكية والشافعية وكذلك لدى القدوري[3] في موضع «حي على خير العمل» تماماً. ويضاف إلى ذلك أن كلي الصحيحين لا يعرفانها والشافعي يستنكرها أشد الاستنكار في كتاب الأم، الذي نصه الحالي ليس من تحريره شخصياً على كل حال[4]، ينما جرى تبنيها فيما بعد في مذهبه عموماً[5].

ولم يكن سعي الزيدية لكسب الشافعي لصالحهم دون مبرر. وفي كل الأحوال فقد كان لهم باعثهم الخاص لهذا الغرض. فمن ناحية كان مذهبه المذهب السُّنّي السائد في اليمن انطلاقاً من زبيد. ولنتذكر كيف أن الرسوليين في زمن متأخر قد انقلبوا شكلياً في عهد السلطان نور الدين عمر بن علي بن الرسولي (ت.647هـ/1250م) من المذهب الحنفي إلى الشافعي[6]. إلا أن

(1) المصدر نفسه ج1، ص196. وانظر المنتزع المختصر ج1 ص142

(2) انظر ص30 – 31.

(3) انظر ص21.

(4) انظر كتاب الأم مدخل الفصل ج1 ص73، 246 وغيرها.

(5) أبو إسحاق الشيرازي، التنبيه، تحقيق جنبول ص17 Junboll 1879.

(6) الخزرجي عند ردهاوس (مترجم) ..

هذا الدافع المكاني لم يكن الدافع الوحيد. فالشافعي الحنفي السابق الذي طوّر نفسه بعد تتلمذه على الإمام مالك إلى مؤسس مدرسة خاصة به كان على تلاميذه في كثير من الأحيان أن يقدموا رأيين: الرأي الشافعي في الفترة الأولى والشافعي في الفترة الجديدة[1]. وبالطبع كان هذا مناسباً جداً لاتخاذ الشافعي كشاهد ضد الشافعية. ويلجأ لهذا الغرض إلى جمل مثل: إنه لم يكن يتبنى في المرحلة الأخيرة «التثويب» ويستخلص من ذلك أنه كان يتبنى عبارة «حي على خير العمل»[2]. ويستشهد ابن حميد تأييداً للعبارة الأخيرة بقول لا يمكن تحري مدى صحته وهو للروياني الشافعي (مؤسس مدرسة في مدينة آمُل وقتل في502هـ/11 – 8 – 1108م) وعلى وجه مشابه، ولكن ليس بهذه القوة، كان يقسو على المذاهب الأخرى، وغالباً ما كان هذا باعثاً له للولوج عند الحنفية في وضع التثويب المختلف بشأنه.

وإذا كان الزيديون يستفيدون في ذلك من عدم الاتفاق السني، سواء كان ذلك في تعاليم الفقيه ذاته، أو في تعاليم عدد من الشيوخ من المذهب نفسه أو المذاهب فيما بينها، فإنه لا بد، من أجل التصنيف والفرز داخل الإسلام، من طرح السؤال: من هو الأقرب إلى مذهبهم. لا يمكن الإجابة على هذا السؤال بدقة إلا من جانب شخص يكتب في الاختلاف دون ثغرات. ويقوم بالختام بالموازنة بين ما يوحد وما يفرق. وفي غضون ذلك تحتاج إلى تعديل كبير الملاحظة القائلة بأن الرأي الذي يطرح بين الحين والآخر، ومؤداه **أن الشيعة هم، باستثناء الأمور الشيعية البحتة، أقرب إلى المذهب الشافعي**. وهذا ما تبينه بقية عبارات الأذان. فمطلع الأذان لا يتألف، كما

---

(1) انظر ابن قاسم، ص264، 472، 556 (أبو شجاع).

(2) انظر أعلاه ص93.

هو الحال عند الشافعيين[1] ولدى الناصر الأطروش[2]، من أربع تكبيرات بل من تكبيرين فقط. ويتفقون مع الحنفية في نكران الترجيع أي تكرار عبارات الشهادة على نقيض بقية المذاهب السنية[3].

ويروي أبو داود[4] وابن ماجه[5]، والترمذي[6]، بعد تكرار كلي العبارتين: «أشهد أن لا إله إلا الله» و«أشهد أن محمداً رسول الله» مرتين وبصوت منخفض، يعود المؤذن ويكرّرها بصوت مرتفع. كما أن مسلم[7] والنسائي[8] يعرفان الترجيع إلّا أن الأول يعكس درجة ارتفاع الصوت وأما الآخر فلا يفعل ذلك على الإطلاق. وكذلك يتّفقون مع الحنفية في التطبيق، بأن تكون الإقامة، أي الأذان الثاني، قبل الصلاة مباشرة [أي بمثابة التصويت (النداء) للمرة الثانية] وترد عبارات الأذان مكررة مرتين

---

(1) أبو إسحاق، **تنبيه**، ص17، ابن قاسم، ص136، ينبول: **المرجع في الفقه الإسلامي**.
Th. W. Yunboll, **Handbuch des islamischen Gesetzes Leiden Leipzig** 1910، p. 82.

(2) **المنتزع المختار**، ج1 ص141.

(3) انظر أعلاه ص91 هامش 1 والقدوري ومقارنة بخليل ص18 والنووي، **منهاج الطالبين** تحقيق Van den Berg، باتافيا 1882 1884، ج1، ص67، الطوسي الإمامي، مخطوط برلين 4785، الورقة 129ب وهي تتطابق من حيث المبدأ تماماً مع الزيديين وتشرح في الورقة 130آ أحاديث شيعية إلى جانب الترجيع والتثويب مأخوذة من التقية وهي تسمح لاعتبارات عملية محضة بمزيد من التكرار لعبارات مفردة إذا اريد منه تنبيه شخص على الصلاة.

(4) **سنن أبي داود**: ج1، ص52.

(5) **سنن ابن ماجه**، ص52.

(6) **سنن الترمذي**، ص38.

(7) **صحيح مسلم**، ج2، ص5.

(8) **صحيح النسائي**، ج1، ص103.

لدى جميع الشيعة كما في الأذان وليس مرة واحدة كما هو الشأن لدى الآخرين[1].

البند الثاني: وقد يكون في الأمر استعجال زائد أن ندفع بالزيدية، وبالأحرى بالشيعة إلى جانب الحنفية في حالة شعيرة الصلاة. وعلى العكس من ذلك فإن تبديلات متعارضة تماماً في الوضع تدل على أمور أخرى صغيرة وهي تتعلق بالصلاة بالذات. ومما يؤشر على ذلك أن ابن حميد لا يذكر سوى مسألتين صغيرتين بالاسم في السياق المذكور[2]. إذا ما غضّ النظر عن سؤالنا الختامي المبدئي حول شخص الإمام في الصلاة[3] وحول جوهر الصلاة، ويأتي ذلك دون جدل فيما يخص بعض الأقوال البسيطة، والتي لا تقترب نسبياً من التفاصيل الواسعة حول الأذان.

وأما المسألة الأسبق فإنه ينبغي أن تقرأ في كل صلاة على الأقل سورة الفاتحة وسورة طويلة، أو ثلاث آيات قصيرة من آيات القرآن. وأما المسألة الثانية أن يتم تغيير في قوة الصوت في العبارات المختلفة وإن رفع الصوت أو خفضه ليس في الهيئة فقط بل يجب أن ينظر إليه بأنه إلزامي. وهذه المسألة الأخيرة لا تخطئ باتفاق تام بين الزيدية حسب المنتزع[4]، وفي هذا الإطار يحظى بالاهتمام السعي لغرس العقائدية وحتى في أتفه الأمور. وفي الوقت ذاته تؤدي إلى قضايا إفرادية ليست غير جوهرية فيما يخص مسألة الاندماج.

---

(1) انظر المواضع المذكورة في الهامش السابق وكتاب **المنتزع المختار** ج1 ص141 وهو من كتب الزيدية.

(2) انظر ص92.

(3) انظر ص52 وما يليها.

(4) انظر **المنتزع المختار**، ج1، ص49.

ومن المعلوم أن الحنفية لا يعتبرون البسملة في بداية السورة أي ﴿ بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ﴾، آية خاصة، ولذلك لا يقرأونها بصوت عال[1]. وتبعاً لذلك ربما أثرت هنا اعتبارات تفسيرية في شعيرة الصلاة. لكن الاتجاه الشامل في طقوس العبادة الذي يمكن تتبعه وصولاً إلى الطقوس الأوروبية الحديثة بأن يتلو رجل الدين وقوفاً عبارات مقدسة متكررة ويضفي عليها طابع إكمال سر القربان Opus opratum ويتهيّب أن يشكّله ذاتياً بصوته. والحالة هذه لا يعرف المسلم في مجمل الصلاة على الإطلاق نبرة إفرادية.

وإذا ما رغب عند تغيير السورة تمييز البسملة الثابتة دوماً، لا يجد أمامه سوى خفوت الصوت. بيد أن أولئك الذين توطد لديهم هذا الأمر اعتبروا أنه نتيجة لذلك تظهر في الوقت ذاته الحجة القائلة بأن البسملة بالذات قد فصلت أيضاً في التفسير عن السورة الفعلية. وهذه الحجة الحنفية بالضبط جعلت الزيديين يندفعون إلى الطرف الآخر المناقض ويتمثل في المالكية والشافعية، والموازنة هنا لا تتعلق «بالخفض أو الجهر» لأنهم يتبعون أيضاً قراءة خافتة أكثر ما تخص تعظيم الكتاب المقدس حيث لا يمكنهم إغفال 114 آية التي يقول عنها الإمام الهادي[2]: «كررها الله في القرآن وجعلها في كل سورة مفتاحاً». ولذلك: «لا صلاة عندنا لمن لا يجهر بـ «بسم

---

(1) القدوري، ص11.

(2) كتاب الأحكام مخطوط ڤيينا رقم 63 الورقة 8آ Wien. Glas. «قال يحيى بن الحسين صلوات الله عليه: لا صلاة عندنا لمن لم يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم، والحجّة عندي في ذلك أنها لا تخلو من أن تكون آية من كتاب الله أو لا تكون آية من كتاب الله، فإن كانت آية فهي من القرآن يجب أن تُقرأ عند قراءة الحمد وهي آية ثابتة في كلّ سورة من القرآن كرّرها الله تبارك وتعالى فيها وجعلها مفتاحاً». في اليحياوية مخطوط برلين 1299 الورقة 4آ يتحدث عن إغفال الآية.

اله الرحمن الرحيم». والجيد في الأمر أنه يعبر عن ذلك بهذا الوضوح لدينا هنا مرة أخرى ما هو ذو صلة بالقدماء ولذلك لم يعترف بالبترية التي يدرجها مؤلفو الملل المسلمون ومؤرخو العقيدة الزيدية بأنها طائفة منها، وذلك لأنهم لا يجهرون[1] بالبسملة.

وإضافة إلى ذلك يلاحظ أن ابن حميد يروي عن أحد رؤساء البترية وهو حسن بن صالح بأنه تبنى التثويب في الأذان وبذلك يصعب أن يتبنى «حي على خير العمل»[2]. فإننا نقع هنا على نماذج لإثبات حكم الشهرستاني[3] القائل بأن البترية هم في فروع الفقه حنفيون تماماً. وبذلك فإنه يجدر استبعادهم من الزيدية كفرقة منها من ناحية الشعائر، كما يستبعدهم سليمان بن جرير كفرقة منها من ناحية العقيدة. ويقدم دعاء «القنوت» إحدى الفرص القليلة داخل شعائر العبادة لإعارة بعض الكلمات الخاصة من الشعور الشخصي. وفي الوقت ذاته كان بالإمكان الاستمرار في الحفاظ على الطابع العربي القديم للّعن[4] الذي يبرز بالذات عند الشيعة في وضعها الكفاحي. ويُنقل عن الإمام علي قنوته المعتاد، وعلى الأقل إلى راوية الإمام الهادي في اليحياوية[5] ويثبت ذلك في كتاب الأحكام[6] ويضيف إلى المقطع الأخير منه، أن الإمام علي كان يلعن بالاسم خصميه الكبيرين معاوية وعمرو بن العاص. وبطبيعة الحال يتبع تفاصيل

---

(1) قانون الدولة عند الزيدية.

(2) مخطوط برلين 4947 الورقة 77 انظر أيضاً المنتزع المختار.

(3) تحقيق كرثون.

(4) غولد تسيهر، عناصر سحرية في الصلاة الإسلامية.

I. Goldziieher, **Zauberelemente.**

(5) مخطوط برلين 1298 الورقة 4/آ.

(6) مخطوط فيينا 63 الورقة 18آ.

القنوت من جديد نوع من عبث الاختلاف الصغير (في صفوف الزيدية أيضاً) أدرجه المنتزع المختار[1] بعلامات الاستفهام: متى، باي وسيلة، أين مَن؟ لا شك أن اللافت في ذلك يتمثل فقط بأن الزيديين ينضمون أيضاً في هذا التقليد، ولا سيما أنه يتجاوب مع ميلهم الشخصي، إلى الأخذ بالالتزام وبمزيد من ركوب الصعب وأن لا يقتصروا في الاختلاف مع الحنفية[2] على الوتر في صلاة العشاء بل أيضاً في صلاة الفجر[3].

لا يتّضح أي حدّ للتمييز من خلال النماذج المأخوذة من الصلاة نفسها: هنا السُّنّة هنا الشيعة. وهذا ما انعكس لصالح التقييم الإسلامي للأذان. وجاءت النتيجة غريبة بما فيه الكفاية لمشاعرنا. إذ إنَّ المرء يصل إلى الانطباع أحياناً، أنه حتى في الكتب التي لم تؤلّف لتتناول الاختلاف ينظر إلى الأذان بأنه لا يقلّ قدسية عن الصلاة. وبذلك فإن المؤذن الذي يرفع الأذان من على المئذنة خمس مرات كل يوم داعياً الجماعة بشعار الإيمان الصحيح يظهر لهم مثل ولي. ذلك أن ترسيمه يكتسب وقعاً من النقاء السحري بتسليمة جعبة بالفضة ووضع اليد عليها ومسحها، ويتمّ ذلك على اسم أبي محذورة[4].

ونجد في أفضل كتب الحديث فصلاً بعنوان «أجر المؤذن» «يغفر الله له على قدر ارتفاع صوته»[5] وهذا هو الأجر الأدنى الذي ينعم به الله

---

(1) انظر ج1، ص162 من **المنتزع المختار**.

(2) انظر قدوري ص12، رداً على ابن قاسم ص136 وخليل ص22.

(3) حول التنظيم الجديد للعبادة في طبرستان انظر غولد تسيهر، **محاضرات**، ص237.

(4) انظر صيغ هذه الحكاية في كتب الحديث المعتمدة في المواضع المذكورة ص87 هامش أعلاه وعند الشافعي، كتاب الأم ج1 ص73.

(5) **البخاري**، الأذان رقم 5، ج1، ص161، **مسلم** ج2 ص11؛ **ابن ماجه** ص52؛ **النسائي** =

على هذه الوظيفة الرفيعة إن لم تكن الأرفع. ويحب المسلمون مقارنة هذه الخدمات العبادية مع بعضها. فيقول أبو إسحاق الشيرازي الشافعي صراحةً بأن مكانة المؤذن أعلى من مكانة الإمام. وإذا نقلنا ذلك إلى المفهوم الأوروبي فإنه يعادل القول: بأن سادن الكنيسة (القندلفت) أهم من القسيس (راعي الكنيسة). وهذا مفهوم تماماً لأن الإسلام الشخصوي لا يفسح مجالاً لتطوّر خاص إلّا في النواحي الجانبية غير المهمة.

في العام 340هـ/952م توفي في بغداد الحنفي أبو حسن الكرخي[1]. وحصل خلاف عند نعشه حول الشخص الذي يجدر به تولّي دفن الميّت. ولما كان الإسلام دون إكليروس (طبقة رجال الدين) فإنه لا يعرف مفهومنا عن رجل الدين المتمتع بصلاحية القيام بمثل هذه الأمور، وبذلك يمكن نظرياً أن يتولّى أي شخص مراسم الدفن. وعادة ما تمثّل وظيفة شرفية يتولّاها أقارب الميّت أو الأرفع قدراً بين مشيّعي الجثمان: قاضٍ، أستاذ، إمام. وفي حالة شخص مثل الشيخ المتوفى الذي كان له جمهوره، فإن عدم الوضوح يؤدي بسهولة إلى نزاعات، فقد كان من بين أكثر تلامذته اجتهاداً المهدي لدين الله محمد بن الحسن الداعي الذي تولى فيما بعد إمامة الزيدية في بلاد الديلم، وكان في ذلك الوقت نقيب الشيعة أي رئيس الشيعة المعترف به رسمياً.

ويذكر مؤلف تراجم الزيديين أبو طالب الناطق الزيدي في كتاب الإفادة[2] أن أصدقاء المتوفى كانوا يرغبون في أن يقوم (المهدي) بالصلاة

= ج1، ص106؛ أبو داود ج1، ص54؛ الترمذي ص41.

(1) انظر ص48.

(2) مخطوط برلين رقم 9665 الورقة42 أ، 9666، ص69، 1974. Lugd 64 الورقه61 أ «...كان محمّد بن الحسن الداعي يختلف الى أبي الحسن الكرخيّ في أيامه ويلزم =

عليه. إلا أن الذي خلفه على كرسي التدريس الذي ناب عن المتوفى أثناء مرضه الأخير تقدم من عند الجنازة إلى العلوي معترفاً له بأنه كسيّد، الأحقّ بالتقدّم للصلاة، لكنه تابع قائلاً: «ولكنك تعلم أنَّ مثل هذا الشيخ يقبح أن يُصلَّى عليه على خلاف مذهبه. وقد علمت أن مذهبه أن تكبّر الجنائز أربع مرات فإن قبلت بذلك فتولَّ أنت الصلاة عليه. فانتهره [المهدي] وقال: أنا لا أكبّر إلّا خمساً فمن شاء فليتقدم. فحينئذٍ تقدم العباسي (السُّنّي) أبو تمام وصلّى على الميّت. ومنذئذٍ كان المهدي يذهب إلى أبي عبد الله البصري ويواظب على حضور مجلسه حيث استمع عنده إلى معظم كتب أصحابنا في الكلام (المعتزلي)».

وتثير هذه الرواية الانطباع حول الأصالة، ولا يعود ذلك إلى أن الناطق لم يكن بعيداً كثيراً عن الأوضاع، ولكن لأنه من الصعب التصوّر

= مجلسه ويدرس عليه فقه أبي حنيفة فبلغ في حفظ مسائل العراقيّين المبلغ الذي يضرب المَثَل به .. fol.42bi; p.70; fol.62a وحكى لي مشايخنا ببغداد وأظنّ أنّي سمعتُ هذه الحكاية من كافي الكفاة وهي أن أبا الحسن لمّا مات حضر أبو عبدالله ابن الداعي جنازته وحضرها أبو تمّام الزينبيّ وهو نقيب العبّاسيّن، فكان شيخنا أبو عبدالله يحبّ أن يصلّي عليه أبو عبد الله ابن الداعي وأبو بكر الدامغانيّ وهو من متقدّمي أصحاب أبي الحسن وحفّاظهم، وكان أبو الحسن لمّا غلبت عليه الرطوبة في آخر أيّامه وثقل لسانه وانقطع عن التدريس استنابة للفتيا عنه كان يميل الى أن يصلّي عليه أبو تمام الزينبيّ لأنه كان يختصّ به كما يختصّ شيخنا أبو عبد الله بأبي عبد الله الداعي، فحيث وضعت الجنازة احتال أبو بكر هذا بأن يقدم إلى بين يدي أبي عبد الله ابن الداعي، فقال: أيّها السيّد أنت أحقّ الناس بالتقدّم ولا يجوز أن يتقدّم عليك أحد وقد حضرتَ، ولكنّك تعلم أن مثل هذا الشيخ يقبح أن يصلّى عليه على خلاف مذهبه، وقد علمتَ أنْ مذهبه أن تكبير الجنائز أربع، فإن رأيت أن تكبّر عليه أربعاً فافعلْ. فانتهره وقال: أنا لا أكبّر إلّا خمساً فمن شاء فليتقدّم، فحينئذٍ تقدّم أبو تمّام وصلّى عليه ثم اختلف إلى شيخنا أبي عبد الله فكان يواظب على حضور مجلسه وقرأ عليه أكثر (om 9666) كتب أصحابنا في الكلام».

بان الزيديين قد اختلقوا القصة التي يستخلص منها بأنَّ الشيعة ذاتهم في وقت من الأوقات عندما كانوا في العاصمة كانوا محطّ محاباة رسمية من جانب سلاطين البويهيين، لكنهم لم يكونوا أحراراً علمياً إلى درجة انهم كانوا يقصدون مجالس علم الحنفية. وبذلك يتوفر لدينا مثال من واقع القوة التي تفرق الجماعة وتؤدي إلى اختلاف في العبادة. لأن جميع مذاهب السُّنّة[1] والخوارج[2] توجب في شعيرة الدفن صلاة من ثلاثة أقسام تحف بها أربع مرات الله أكبر بينما عند الزيدية والإمامية[3] أربعة أقسام تحيط بها خمس مرات الله أكبر.

ويكتسب هذا الفارق أهمية ووزناً بأنه يتعلّق بحالة طارئة. لأن الجماعة الطارئة لا تتشكّل مثل الصلاة الثابتة طبقاً لمبدأ الجماعة الدينية، بل تقوم على أساس العلاقات الشخصية، وإن كلاهما يتطابقان إلى حدٍّ بعيد على صعيد الواقع.

ولكن كيف يطرح المسلم السؤال فيما إذا كان يجوز أن يشارك في جنازة من الدين الموسوي [اليهودي] أو المسيحي، وهو سؤال لا يجمع السُّنّة على نكرانه[4] وهكذا فإن الزيدي، الذي لا يجوز أن يشيع غير المسلم إلى مثواه الأخير[5]، يبدي شكوكه أيضاً تجاه الاشتراك في الدفن

(1) قدوري ص22 الشافعي، كتاب الأم ج1 ص251 خليل ص38.

(2) البسيوي، ص54.

(3) الحلي، الشرائع ص49، 98، 1، Queetion،Querry.

(4) انظر النووي، منهاج الطالبين ج1 ص223

(5) مخطوط الناطق، تحرير مخطوط برلين رقم 4877 الورقة 17 ب: «قال القاسم (ابن طباطبا) ولا بأس بتعزية أهل الذمة ولا يدعى لهم بالمغفرة ولا تشهد جنائزهم».

السني والعكس. وتبعاً للترمذي[1] فإن أحمد بن حنبل يسمح وحتى في حالة الخمس تكبيرات بمتابعة الصلاة خلف الإمام وأمّا المالكيّ خليل[2] فيطلب قطع الصلاة فوراً بعد التكبيرة الرابعة والقيام بالتسليم الختامي دون الاكتراث بما يفعله الإمام، بينما يقترح النووي[3] وابن قاسم هذا التصرف أو يطلبان من المصلي الانتظار ساكتاً إلى أن يسلّم مع الإمام. وفي الحالة العكسية يبدي الزيديون تشدّداً أكبر فيعتبرون صلاة الجنازة بأقلّ من خمس تكبيرات غير صحيحة مطلقاً[4]، ولكن يُستفاد من (المقتطفات الزيدية المختارة) للمؤيد (يحيى بن حمزة، ت. 749هـ/1348م) أنه يجدر عند طرح هذا السؤال أخذ المذاهب الغربية بعين الاعتبار بكل تأكيد. وفي هذه المقتطفات[5] تطرح الحالة فيما إذا ما شارك حنفي أو شافعي في جنازة زيدية فيطلب منه أيضاً التكبير خمس مرات على عكس ما يقتضيه مذهبه، ولكنه لا يتناول الحالة المعاكسة لذلك.

أما ما يخص نقد مسألة الاختلاف فإن مادة الحديث لا توفر سوى القليل من المعلومات، ونجد فيها أضخم الأعداد تصل حتى 25و70. ويذكر الشعراني[6] إحداها وهي تسع [تكبيرات] وقد دفعته، وهو الذي

---

(1) انظر سنن الترمذي، ص17.

(2) المصدر السابق نفسه.

(3) منهاج الطالبين، ج1، ص262.

(4) المنتزع المختار ج1 ص270 انظر خاصة الفرق ضد حالة ما يزيد عن الخمس تكبيرات.

(5) مخطوط برلين رقم 4879 الورقة 35 ب «وإن صلّى الحنفيّ والشافعيّ خلف الزيديّ وكبّر خمساً فالواجب عليهم متابعته ويكبرون خمساً وإن كان خلاف مذهبهم لأن الإمام لا يختلف عليه وهو حاكم على من بعده من المؤمنين فلا تجوز مخالفته فإن عزلوا صلاتهم عن صلاته بطلت صلاتهم».

(6) انظر الشعراني، ص266.

يحب التعمّق في الفقه، أو الأحرى يخلط الفقه بالروح الصوفية الخاصة به، إلى تأمّلات معمّقة وتبعاً لكتب الحديث المعتمدة يبدو أن تلك الصلاة ظلت على الأغلب في الذاكرة حيث إنَّ النبي أقام صلاة الغائب عندما بلغه خبر وفاة النجاشي[1] هذا الصديق الذي استقبل قبل الهجرة وفداً ومضطهدين من جماعته، ويُقال إنَّه صلَّى أربع تكبيرات. وعلى كل حال توحي كتب الحديث المعتمدة ذاتها بعدم الإكراه سابقاً وحسب أطفيش فإنَّ إقرار ذلك يعود إلى الخليفة عمر. وما من واحد من الستة[2] أو أطفيش باستثناء البخاري الذي يورد بارتياب لافت ما يتبعه السُّنّة بالضبط، يمكنه أن يتجاهل حديث زيد بن الأرقم[3] باعتباره من الرواة الأصليين، وهو يعتمد على النبي في مسألة التكبيرات الخمس.

وعلى ضوء المقارنة تبين أن هذا الحديث قد عدّل من جانبهم بصورة هادفة، ذلك أنه إلى جانب الصيغة البسيطة: حيث يذكر زيد بن الأرقم خمس تكبيرات توجد صيغة أخرى مفادها أنه صلى مرة واحدة الخمس تكبيرات، وفيما عدا ذلك صلى دوماً بأربع تكبيرات. لا ريب أنه يمكن تجاوز عقيدة الخمس تكبيرات الشيعية[4] الوضعية وكذلك قصص التفنيدات العقيدية المتبادلة على الوجه الذي يذكره ابن المظفر[5] إذ يقول: من المؤكد أنها أربع تكبيرات، ولكن هذا يعني أربع تكبيرات

---

(1) واعتماداً على ذلك فإن الإسلام يعرف الصلاة للمفقودين مع صياغة خاصة للنية.

(2) أبو إسحاق الشيرازي ص48 يقصد كتب الحديث الستة.

(3) يورد استثناء واحداً فقط بثلاث تكبيرات انظر كتاب الجنائز رقم 65.

(4) ترد عند الهادي في مخطوط ڤيينا الورقة 29أ Wien-Codex Glas 63 وفي البحاوية مخطوط برلين الورقة 23أ، ولدى الطوسي للإمامية مخطوط برلين 4785 الورقة 257آ.

(5) تبعاً لمخطوط برلين 4943 الورقة 110 ب.

بعد التكبيرة البدئية. وإذ ما عرف الناس في الأوساط السنية والخوارجية[1] أن الملائكة قد صلّت على جثمان آدم بأربع تكبيرات، فإنه يجيب على ذلك بقوله: أجل «لكن فعل الملائكة لا يلزمنا وربما كانت هذه شريعة آدم التي نسختها شريعتنا»[2].

وربما يرغب المرء في القيام بمحاولة وضع الصيغة السنية والصيغة الشيعية مقابل بعض لكي يستخلص أفضلية إحداهما على الأخرى. وأضع هذا بالاعتماد على التحرير[3] تأليف الإمام الناطق الذي يتيح في أحسن الأحوال في التفاصيل شيئاً من الحرية (ولكن بالطبع ليس في عدد التكبيرات) لمن يتولى الإمامة فيقوم بذلك معتمداً على شعوره الأكيد بواجب العدل الموازن، لأننا عندما نصنف فرقة نبرز عادة الأشياء الصغيرة، وعلينا أن لا نتمسك بالتوافه وإلا قد تنقلب صورة الإسلام إلى كاريكاتير. على أنه يفترض هنا أن يفهم الإسلام إسلامياً بتوفر الإرادة لذلك وأن لا تغيب عنّا الأمور التالية: الإيمان، والوقار، والاعتزاز بالتدريج الكولستي للرتب coelestis Hierachia، وتعظيم البطولات الدينية بقصد تخطي الثنائية. ومع كل ما يشمله هذا من سعادة سامية ساذجة ومن الاستسلام النابع من الشعور بالذنب والحاجة إلى الخلاص وهذا ما تعنيه كلمة «إسلام». وأما برنامج (صلاة الجنازة) فيشمل ما يلي: بعد التكبير الأول يقول: «لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد يحيي ويميت الحي الذي لا يموت، بيده الخير وهو على كل شيء قدير». ثم

---

(1) انظر اطفيش، ج1، ص288.

(2) المصدر السابق نفسه.

(3) تبعاً لمخطوط برلين رقم 4877 الورقة 16 ب ولمخطوطين في ڤيينا واردين في فهرس غروترتش Grunertschen رقم 92، 93 وإلى حدّ ما ترد الصيغة حرفياً في المنتزع المختار ج1 ص268 وما يليها.

يقرأ فاتحة الكتاب وبعدها يكبر التكبير الثاني ويقول: «اللهم صلِّ على محمد عبدك ورسولك وأصفيائك من خلقك وعلى آل بيته الطاهرين الطيبين التقاة المنتجبين الذين أذهب عنهم الله الرجس وطهرهم تطهيراً كما صليت على إبراهيم وآل إبراهيم وبارك على محمد وآل محمد كما باركت[1] على إبراهيم وآل إبراهيم إنك حميد مجيد». ثم يقرأ ﴿ قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ... ﴾[2] بعد ذلك يكبّر التكبيرة الثالثة ثم يقول: اللهم صلِّ على ملائكتك المقرّبين، اللهم زدهم بهاء وقوة، اللهم صلِّ على أنبيائك ورسلك، اللهم آتهم أجراً حسناً ومقاماً محموداً ودرجة رفيعة. اللهم تقبّل شفاعة محمد لأمته واجعلنا من بين من قبلت الشفاعة لهم واجعل الجنة مأوانا» بعد ذلك تقرأ: ﴿ قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلْفَلَقِ ... ﴾[3] ثم يكبر التكبيرة الرابعة ويقول: «الحمد للذي تسبّح بحمده السماوات والأرض، الحمد لربنا الأعلى سبحانه وتعالى، اللهم هذا عبدك وابن عبدك وأمتك انتقل إلى جوارك وأتينا معه لنسألك الرحمة والمغفرة له اللهم اغفر له ذنوبه وألحقه بالنبي محمد ﷺ، اللهم وسّع له في قبره وأكرم نزله وأذقه رحمتك ومغفرتك يا أرحم الراحمين. اللهم أمدنا بالاستعداد ليوم مثل يومه اللهم لا تفتنّا بعده واجعل أفضل أعمالنا وأحسن أيامنا عندما نمثل بين يديك». بعدئذٍ يكبّر ويسلّم بعد هذا التكبير الخامس عن اليمين والشمال بقوله: «السلام عليكم ورحمة الله». وإذا ما وضعت إلى جانب صفة صلاة الشيعة صفة صلاة السُّنّة والخوارج فإننا نصل إلى النتيجة التالية:

---

(1) الأصل: كما باركتهم

(2) سورة الإخلاص، الآية 1.

(3) سورة الفلق، الآية 1.

السُّنّة والخوارج	الشيعة
التكبير الأول	**التكبير الأول**
مع الاستعاذة وقراءة سورة الفاتحة	مع الاستعاذة وقراءة سورة الفاتحة
التكبير الثاني	**التكبير الثاني**
مع الصلاة على محمد والملائكة والأنبياء وربما قراءة سورة الفلق	مع الصلاة على محمد وآله وقراءة سورة الإخلاص
التكبير الثالث	**التكبير الثالث**
مع طلب الشفاعة للميت ودعاء خاص	مع الصلاة على محمد والملائكة والأنبياء وقراءة سورة الفلق
التكبير الرابع	**التكبير الرابع**
مع التسليم	مع طلب الشفاعة للميت ودعاء خاص
	التكبير الخامس
	مع التسليم

وربما كانت الصيغة السُّنّية هي الأقـدم، وقد تكون التكبيرات الخمس الشيعية قد نشأت عن تقسيم التكبير الثاني. فقد تطلبت الصلاة على محمد قسماً خاصاً بها إذ إنَّها تمتدّ في المفهوم الشيعي لتشمل أيضاً آل البيت (وبالأحرى توسيع الصيغة السُّنّية البسيطة بضم آل بيته إليها) ومن باب التمجيد الأكبر لهم وعلى كل حال في ظل صعوبة لغوية يجدر أيضاً استعمال الآية: ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ

﴿ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾[1] وفي الوقت ذاته أفسحَ التكبير الجديد مجالاً لإدخال سورة جديدة. ولكن لماذا سورة الإخلاص بالذات، وهي التي يجدر أن تكون في الموضع الأعلى بحيث لا تكون على صلة باطنية مع ما يجاورها. إن ما يسبقها «إنك حميد مجيد» يشكل انتقالاً مصطنعاً كما هو حال الفاتحة للاستعاذة أو سورة الفلق المبررة في نهاية التكبيرة الثالثة. ولكن لماذا إذا ما كان يجب أن تكون سورة فتختار سورة الإخلاص. لأن سورة التوحيد هذه التي نزلت ضد مبدأ التثليث تعتبر لدى الشيعة كما المعتزلة بمثابة قول قاطع يتكرر باستمرار يتوخى حفظ الاعتقاد بأن الله هو الواحد الأحد الفرد الصمد لا شيء مثله مقابل مبدأ الصفات السني الأقنومي وعقيدة الوجود السابق لكلام القرآن.

ولدينا بعض الأدلة التي تفيد بأن الزيدية انطلاقاً من مثل هذه الاعتبارات المعتزلية قاموا بالتأكيد على تلك التكبيرة الأخرى، لأن الإمام زيد ذاته لم يكن يعرف من زمن نشوء المعتزلة سوى أربع تكبيرات[2]. وإذا ما كانت تخميناتنا على حق فإنه لدينا هنا مثال حيث نرى من بين الركائز المشكلة للجماعة الدينية، وهي الدستور والمذهب والعبادة، أن كِلَي الركيزتين الأوليين لم توجدا صيغة للعبادة، ولكنهما عدلاها ولا ريب[3]

---

(1) سورة الأحزاب، الآية 33.

(2) المنتزع المختار ج1 ص267 قارن النحوي، تذكرة، مخطوط برلين رقم 4480 الورقة 30أ، 4481 ج1 الورقة 26ب، ج2 الورقة 30أ، ج3 الورقة 29ب. وبالطبع فإن الكلمة الأخيرة حول هذه المسألة ترد في مجموع زيد بمكتبة أمبروزيانا (E.Griffni،in Rendiconti del Remist،Lomb،di se. elite.1911،p.260) وعلى العكس من ذلك فإنه لم يتوفر للمتأخرين باعث على اختلاف هذا القول وهذا ما سيتضح عند نقد المجموع.

(3) انظر ص23 ـ 24.

وإذا ما قيض أن تغدو بذلك واضحة إلى درجة أن الخوارج لم ينحوا في هذا الأمر نحو الشيعة فقد يظن المرء أن الأمر في حالة الأربع والخمس تكبيرات يتعلق فقط بالصغيرة أو الكبيرة.

وأما بخصوص الاختلاف بتفاصيله فإننا نود أن نمر به ببعض الملاحظات، فالشافعية يفصلون ما بين الدعاء الشخصي والشفاعة للميت، ويجعلونها بعد التكبيرة الرابعة. وهنا نجد إذن الزيدية في الجانب غير المتحيز ضدهم. على أنه يرد في حالة الحرية المتاحة في التفاصيل[1] في مختارات المؤيد[2] برنامج يظهر فيه تفريق مماثل. كما يقع المرء في المؤلفات المتأخرة كما هو شأن الكواكب النيارة تأليف عماد الدين بن يحيى بن أحمد بن المظفر (من القرن التاسع الهجري) على تكرار الشعيرة التي رفضها القدماء مثل الإمامين القاسم[3] والهادي[4] رفضاً حاسما[5].

ومما يجدر أخذه في الاعتبار الفقرة الواردة عند الإمامي الحلي:

---

(1) انظر ص106.

(2) مخطوط برلين رقم 4879 الورقة 35 ب

(3) الإمام القاسم هو القاسم ابن الإمام الحسن ﷺ وأمّه أم ولد يُقال إن اسمها رملة. ولد قبل ثلاث سنوات من شهادة أبيه الإمام الحسن فتولّى تربيته عمّه الإمام الحسين واستشهد مع أخويه عبد الله وعمر في كربلاء.

http://www.eslam.de/arab/begriffe_arab/21qaf/qasim_ibn_hasan.htm.

(4) الإمام الهادي: هو أبو الحسن علي بن محمد بن علي بن موسى بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، امّه سمانة المغربية. توفي في الثالث من رجب سنة 254هـ ودفن في داره في سامراء عن عمر يناهز 42 عاماً.

http://ar.wikipedia.org/wiki.

(5) قارن مخطوط برلين رقم 4884 الورقة 36آ مع المخطوط 4877 الورقة 16آ.

«إذا كان الميّت منافقاً، فإنه يجدر الاقتصار على أربع تكبيرات والخروج في التكبيرة الرابعة»[1]. وهذا يعني حسب برنامجه أن طلب الشفاعة للميّت تسقط عموماً. وإذا ما فهمنا لفظ «منافق» على وجه صحيح فإن هذه الصفة تطلق على الشخص الذي يمثّل ظاهرياً فقط العقيدة الشيعية السليمة[2]. وكذلك يتعامل الزيدية بجدية مع قاعدة المبدأ الشيعي العام بالامتناع عن تلبية متطلبات الجنازة لمرتكب المعاصي[3]. ولا يخضعون لذلك إلا بالإكراه أو الخوف[4]. وهذا التعصب[5] يتأكّد خصوصاً نتيجة تناقضه مع رحابة الصدر عند السُّنّة إذ إنَّ الحنفية والشافعية منهم لا يمتنعون عن دفن الميت انتحاراً وفق المعهود[6]. ويزداد هذا الأمر أهمية بأن الزيدية من الناحية الأخرى يمتنعون عن صلاة الجنازة على الفتى الميت طالما أنه لم يختتن[7]. وهذا على كل حال علامة بأن تلك العقيدة في مكانتها في العبادة وفي القوانين الكنسية لا يمكن أن توضع في موازاة أسرار التعميد. أما العادات الجاهلية والندب على الميت المحارب بشدة[8]،

---

(1) انظر الحلي ص50.

(2) كيري، المسائل ج1، ص98 رقم 312 Querry، Questions حيث يقول: بحسب الحالة فإذا ما كان الميّت منشقّاً فإن الأمر عندئذٍ يؤخذ على أنه غير شيعي ويدخل في إطار المسألة التي تناولناها أعلاه.

(3) المنتزع المختار، ج1 ص265

(4) المصدر نفسه، ج1، ص269 يبدو أن «دعا عليه» قد نشأت من «صلاة عليه» بجانبها «فإذا أكره فليدع له ولا يجدر به لعنه».

(5) انظر ص 132.

(6) الشعراني، المصدر السابق ج1 ص268 انظر أبو داود، ج2 ص43 كذلك البخاري ج1 ص343

(7) الهادي، مخطوط برلين رقم 1299 الورقة 23آ.

(8) انظر المرسوم الحكومي عند الخزرجي ترجمة ردهاوس ج2 ص281.

وتزويق القبور، ووضع جريدتين رطبتين في القبر فيقاومها الزيدية[1] أيضاً، وينكرون وضع الجريدتين في تناقض حاد مع الإمامية[2]. كما أنهم ينكرون في وقت متأخر عموماً، ولكن ليس القاسم ذو الرحلات الكثيرة، جعل القبر على شكل سنام، وهذا ما يجعلهم يقتربون مرة أخرى من بقية الشيعة إلى جانب الشافعية[3]، ولم يترددوا مثلهم[4] أن يوصوا برش القبر بالماء ويوصى به شرعاً. ومن التقاليد الإسلامية الشاملة أن تؤخذ ثلاث حفنات من التراب وتذرى على القبر، وسبق أن وعد الإمام الهادي بحسنة لقاء كل ذرة تراب[5].

= I. Goldzieher, **le culte des ancretres et le culte du mort chez les Arabes**, 1885.

(1) الهادي، **كتاب الأحكام**، مخطوط ڤيينا رقم Gl 36 ورقة 30آ «قال يحيى بن الحسين صلوات الله عليه: لا أحب أن يبسط للميّت شيء، ولا يدخل معه سوى أكفانه، وأما تزويق القبور فلا أحبه لأن الميت قد ذهبت عنه الزينة».

(2) الطوسي، **التهذيب**، مخطوط برلين رقم 4785 الورقة 84 ب، 4786 ج1 الورقة 71آ. «يستحب أن تدخل معه في قبره جريدة رطبة ويرفع قبره قدر أربع أصابع مضمومة وينضح عليه الماء... الورقة 73آ .. إن الجريدة تنفع المؤمن والكافر (!) ما دامت رطبة».

(3) النووي، **منهاج**، ج1 ص219 ابن قاسم، ص218.

Goldzieher، in **SBWA**، 1874، vol.78، I521.

(4) النووي، المصدر السابق، ص226.

(5) انظر تفاصيل كل منها في **المنتزع المختار** ج1 ص273 وجرى تأكيده من جانب القدامي، انظر بخصوص ذر التراب الهادي مخطوط برلين رقم 1299 الورقة 23آ، اعتماداً على الإمام علي: «... من فعل ذلك كان له بكل ذرة من تراب حسنة».

الفصل الخامس

تقاليد الجنائز وتقديس الأولياء

البند الأول: إن إحياء ذكر الموتى دينياً يتراوح بين نقيضين، فينظر إليهم كأرواح فقيرة تثير الشفقة وتتطلب المساعدة، ويرى فيهم قوى مُعِينة لم يعد يحول دون تأثيرها أي تجسيد، وهي جديرة بالتمجيد. كل واحد من هذين النقيضين كان وراء شكل من الطقوس من نواح وتقديس الأولياء. في البداية ما الذي يمكن أن يفعل الحي عوضاً عن الميت: عتق الرقيق، أو الصدقات، الحج أو غيرها من أعمال الخير؟. قد يتصور المرء أنه يتلمس الكيفية التي يسعى بها الإمام الهادي للسيطرة على مادة الحديث الهائلة والتصرف الإسلامي الشامل رغم أنه فيما عدا ذلك متمسك متصلب في العقيدة. وجاء في ذلك[1] «وروي هنا أنه [ما يفعله الحي عن الميت] ينفعه ويجزئ عنه والله أعلم بصدق ما روي فيه». ويعبر عن حذر غير معهود لديه بقوله: «والله أعلم بصدق ما روي فيه». ويزداد حذره في قوله «والذي أرى أن كل شيء أخرجه حي عن ميت فهو للحي دون الميت». وبالطبع فإن الموقف الصريح ما يلبث أن يطمس في الحال مرة أخرى

---

(1) **الأحكام**، كتاب الوصية مخطوط ڤينا رقم Wien cod. Glas. 63.
«باب القول فيما يفعل الحي عن الميّت .. قال يحيى بن الحسين .. قد جاءت في هذا روايات واختلفت فيه المقالات وروي أنه ينفعه ويجزئ عنه والله أعلم بصدق ما روي فيه وما أحسبُ ان ذلك بصحيح والذي ارى انا أن كل شيء أخرجه حيّ عن ميّت فهو للحيّ دون الميّت لأن البرّ لمن برّ والعتق لمن أعتق والحجّ لمن حجّ وكلّ من فعل خيراً جوزي به إلا ان يكون الميّت أوصى بذلك أو أمر به أو طلبه من أقاربه».

من خلال شرط خاص يرد في العبارة التالية: «إلا أن يكون الميت أوصى بذلك أو أمر به أو طلبه من أقاربه». وبذلك فتح الباب على مصراعيه أمام الأوقاف الموجبة للغفران.

البند الثاني: وأما النقيض الثاني فيجعل من الضريح مكاناً للبركة[1](*) اعتماداً على تقديس الأولياء. وفي حديث يذكره البخاري [2] في صحيحه يحتفظ بذكرى لا تعدم الصحة مطلقاً، عندما تعيد عادة السماح ببناء مساجد فوق الأضرحة الواردة فيه إلى مؤثرات مسيحية. ولكنها لا تقتصر بالضرورة على ربطها بالهجرة إلى الحبشة أو بمؤثرات مسيحية لوحدها. وبذلك فإن ابن تيمية[3] لم يكن دون فطنة عندما شنع على خرافات رفاقه في العقيدة وأدرج التشنيع إياه في رسائل جدلية معنونة إلى اليهود والنصارى. حقاً كان عليه أن يتحمل عقوبة مُرَّة جراء طعنه بالتقديس الذي يحف به ضريح الرسول محمد. لقد ضرب بناء على إجماع كافة الفقهاء، وحتى أولئك من فقهاء مذهبه الحنبلي، واتهم بأنه زنديق (وفي صيغة متأخرة رمي بأنه زنديق لا دين له) ونسجت حكايات كاذبة عن قبره الخاص يذكر فيها أنه بعد ثلاثة أيام عثر فيه على أفعى مريعة.

كما هو معلوم فإن كتب الفقه المعتمدة تتعامل بتحفظ شديد مع زيارة

---

(1) (*) لم يكن أهل الكهف من الأولياء أو الأنبياء، ومع ذلك نصّ القرآن في الآية 21 من سورة الكهف: ﴿ وَكَذَٰلِكَ أَعْثَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيَعْلَمُوٓاْ أَنَّ وَعْدَ ٱللَّهِ حَقٌّ وَأَنَّ ٱلسَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَآ إِذْ يَتَنَٰزَعُونَ بَيْنَهُمْ أَمْرَهُمْ فَقَالُواْ ٱبْنُواْ عَلَيْهِم بُنْيَٰنًا رَّبُّهُمْ أَعْلَمُ بِهِمْ قَالَ ٱلَّذِينَ غَلَبُواْ عَلَىٰٓ أَمْرِهِمْ لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِم مَّسْجِدًا ﴾

(2) البخاري، الجنائز رقم 71 في النسخة التي حققها كريل Krehl ج1 ص336.

(3) اقتضاء الصراط المستقيم ومخالفة أصحاب الجحيم. القاهرة 1325هـ متكرر انظر مثلاً ص145 وما يليها.

اضرحة الأولياء، والزيدية هم أيضاً شديدو التحفظ. وما حدث هو بداية هادئة للإنافة في حالة أضرحة الأئمة ومشاهير المشايخ والزهاد وتجاوز ارتفاعها الشبر، وهو القياس الشرعي عادة، ومن الناحية الرسمية على الأقل تعتبر أبنية الأضرحة ممنوعة[1]. كما أنه لا تظهر في بقية كتاباتهم دراسة زيدية خاصة تتناول من وجهات نظر متعددة، وكذلك بالتفصيل تقاليد تقديس الأولياء وخدمة الأضرحة شرعاً على الوجه الذي نجده عند الشيعة الإمامية موثقاً في مصادر تعود إلى زمن مبكر نسبياً. ويقدم الطوسي في كتابه مصباح المتجهّد مخطوط برلين 3513 الصيغ المكررة للأدعية لأيام الأئمة الاثني عشر. بدءاً من عيد غدير علي في جامع الكوفة.

أما عن مقدار ضخامة ظاهرة الغفران واتساعها لهذا الغرض، فإننا نقدم نموذجاً فقط عن يوم كربلاء «من يزور الحسين بن علي عليهما السلام في يوم عاشوراء، حيث يقضي يوماً وهو يبكي بجواره فإنه يدخل أمام الله سبحانه وتعالى وله أجر يعادل 2000 حجة و2000 عمرة و2000 حملة جهاد الخ... في حالة الولي لا حدود ملموسة لذلك ومن لا تتاح له الزيارة [لمشهد الحسين] في ذلك اليوم، فإنه يطأ صخرة أو سطح بيته وينطق بالسلام باتجاه كربلاء الخ (الورقة 288آ)».

ويذكر محمد بن علي بن بابويه (ت.310هـ/1001م) في تمجيده الضخم المكرّس للإمام الثامن من الاثني عشرية بعنوان «عيون أخبار الرضا»[2]، شرحاً تفصيلياً خاصاً بمشهد طوس التي زارها بذاته في العام

(1) المنتزع المختار ج1 ص274. انظر تفاصيل في الكواكب النيارة. مخطوط برلين رقم 4884 الورقة 36آ، حول كتاب النووي، تذكرة، مخطوط برلين رقم 4880 الورقة 30آ.

(2) عيون أخبار الرضا، مخطوط برلين رقم 9663.

352/30هـ يناير/كانون الثاني 963م وقام في الوقت ذاته بأداء الحج نيابة عن الأمير السعيد ركن الدولة[1] «... السلام عليك يا ولي الله، يا حجة الله السلام عليك، يا نور الله في ظلمات الأرض، السلام عليك يا دعامة الدين، السلام عليك يا وريث آدم... ونوح... وإبراهيم... ويسوع روح القدس من الله[2]... ومحمد... وعلي»[3] «فلتكن لي شفيعاً لا ينفعني يوم حاجتي وشقائي، في اليوم الذي لا ينفعني صاحب ولا جار ولا والد ولا والدة، اسألك اللهم يا من سخّر لي زيارة ديارك، وقيّض لي أن أسلم عليك وأزورك أن ترشدني إلى معينك واجعلني أتذوق عينك في جنان الفردوس»[4]. ومن البديهي أن يتداخل السباب مع كل هذا البكاء والسلام والتضرع، ولكن ربما كانت مثل هذه اللعنات تتجه إلى الأعداء المنتصرين على الشهيد، وهي مفهومة إنسانياً أكثر مما هو الحال في بعض اللعنات الأوروبية.

وهذا التقديس بالذات بالصورة الذي هو عليها في طوس يلقى تفهماً واضحاً من جانب صاحبنا أبو طالب الناطق في كتاب الإفادة، وهو زيدي معاصر لابن بابويه وأصغر عمراً منه وغالباً ما تضم ترجمة أحد الأئمة إشارات مثل: ضريحه مشهور ويزوره الكثيرون[5] إلا أن موضع قبر

(1) عيون أخبار الرضا، الورقة 301.

(2) إنه بدل، أي مطابقة ما بين يسوع وروح القدس.

(3) عيون أخبار الرضا، مصدر سابق، ص 295آ.

(4) المصدر السابق، ص 296آ.

(5) في تتمة الإفادة تأليف عماد الدين يحيى بن علي القاسمي (ت.1088هـ/1677م) يطلق على زيارة ضريح الإمام أحمد بن يحيى بن المرتضى (الموسوعي) في ظفير (ياقوت الحموي ج3 ص578) اسم حج. مخطوط برلين 9665 الورقة 75آ «وقبره به بظفير حجة مشهور» والغريب أن المقريزي ج2 ص436 الذي يذكر أن رأس =

الإمام علي ذاته غير معروف بالضبط ويكرس المؤلف القسم الختامي من ترجمته الأولى لهذا الوضع. ويلقي السبب في ذلك على رواية النواصب العديمة الدقة.

ومن باب الحسد على التعظيم الذي يحف به سعي الأمويين والعباسيين الأسوأ منهم للقضاء على آثار الذرية الطاهرة «إلا أن الله رد كيدهم إلى نحرهم وأفشل مؤامرتهم»، وحتى عندما آلت الدولة إليهم، وكان سلطانهم يسود الأرض إلا أن آثارهم انمحت وغدت قبورهم غير معروفة، في حين أن آثار هذه الذرية الطاهرة تتزايد في كل يوم شرفاً وعظمة وبهاء ومجداً ونوراً. والجملة الأخيرة خصوصاً التي ينطق بها أحد الزيديين جديرة بالانتباه لما فيها من مواساة ومشاركة في الآلام.

من الطبيعي أن يرتقي لدى زيدية اليمن ضريح المؤسس الإمام الهادي بجانب الجامع الكبير في صعدة إلى درجة أرض الرحمة. ويرى محرر اليحياوية في الملحق بأن ضريحه[1] مشهور للغاية، بحيث يجدر بالمرء وصف البركات والحج إلى هناك، والمنازل القريبة منه مرغوبة إلى درجة أنه لا يمكن العثور على ما هو أقل من ألف دينار.

ثم يروي عن شخص من القاطنين بجواره بأنه أثناء حرب خربت كل المنطقة نام وحده في الجامع ليلاً خلف أبواب موصدة. عندها استيقظ ولمح في المحراب وكان ضوء القمر منيراً رجلاً طويل القامة جميل الوجه. وعندما همّ بالحديث معه نظر إليه هذا الرجل المبهم لفترة، ثم

= زيد بن علي ذاته مدفون في القاهرة وهو مبجل. وحسب ابن جبير تحقيق دي خويه ليون 1907 فإنه رأس والده زين العابدين.

(1) مخطوط برلين 1299 الورقة 57 ب.

اختفى من الجامع، وسار فوق القبور، ووقف طويلاً عند يحيى «وكان هذا آخر ما شاهدته منه». لا شك أن كل هذه الأشياء غير واردة عند الإمامية[1] ولا الزيدية في كتب الفقه المعتمدة. وفي هذه الكتب يجري تناول فصل الحج بأكمله بالأسلوب المعهود، وتطرح فيه مسائل أخرى، والمسألة الشهيرة منها تتعلق بالسؤال عن أي شكل من الحج هو الأفضل. ويقرر الزيدية الطريقة التي يتبعها الشافعية والمالكية، ولكن مع الإبراز الخاص للكثرة قدر الإمكان: «الأفضل هو الإفراد إذا أضيف إلى الحج الكامل عمرة لوحدها بعد التشريق»[2] وأما الإمامية[3] فيجعلون على عكس ذلك التمتع في المقام الأول ويجدون أنفسهم مدفوعين إليه لأن هذا الأسلوب بالذات مذكور في القرآن ﴿وَأَتِمُّوا۟ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْىِ وَلَا تَحْلِقُوا۟ رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ ٱلْهَدْىُ مَحِلَّهُۥ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِۦٓ أَذًى مِّن رَّأْسِهِۦ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ فَإِذَآ أَمِنتُمْ فَمَن تَمَتَّعَ بِٱلْعُمْرَةِ إِلَى ٱلْحَجِّ فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْىِ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِى ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ ذَٰلِكَ لِمَن لَّمْ يَكُنْ أَهْلُهُۥ حَاضِرِى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ﴾[4] ويجدون أنفسهم ثانية بسبب الموقف المماثل حول

---

(1) يشكل كتاب ابن بابويه استثناء وهو بمثابة كتاب عملي في الفقه بعنوان «كتاب من لا يحضره الفقيه». يتناول فيه على سبيل المثال في «باب الحج» التوجه للحج إلى أضرحة فاطمة والإمام علي والأئمة (مخطوط برلين 4782 الورقة 74آ وما بعدها)

(2) النحوي، تذكرة، مخطوط برلين رقم 4880 الورقة 45آ «أفضل الحج الإفراد إن انضافت إليه عمرة بعد التشريق لا أن تجرد فالقِران وهما أفضل من التمتع».

(3) انظر بخاصة الطوسي، تهذيب مخطوط برلين 4874 الورقة 318آ. الاختلاف بين مذاهب السنة.

Snouck Hargronje, **Het Mekkanische feest**. P. 83, 84.

(4) سورة البقرة، الآية 196.

الأصول إلى جانب الحنابلة[1]. وكما هو الأمر غير حقيقي تماماً مثلما هو شأن الإمامية الذين قلما يزورون مكة فإن الزيدية لا يقدمون على دراسة ذلك. ولوقت من الزمن كان لهم بجانب الكعبة مقام خاص وكان شرفاء مكة يعدونهم بين المذاهب[2].

---

(1) انظر ص82.

(2) ابن جبير تحقيق دي خويه ليون .

Snock Hurgronje, **Mekka**, I, 67,P.143, 1907.

الفصل السادس

مذهب الزيدية

ثمة فروق أخرى ضئيلة الشأن تتركز خاصة في تقاليد الطعام، لكنها لا تزحزح جوهرياً في اختلاف الشعائر، وربما يمكن إحالتها إلى مقام آخر. لم يتبق ختاماً إلا أن نحاول التوصل خارج نطاق التفاصيل إلى مبدأ أساسي لتقييم الاختلافات، وأن نبحث عن الفئة التي يصنف بها الشيعة جماعتنا الزيدية، ولنقل كفرقة دينية في الإسلام. أما أن ينظر إليهم ببساطة كمذهب خامس إلى جانب المذاهب الأخرى فهذا أمر غدا محالاً من جانب الخصوم، وكذلك من جانبهم بالذات رغم ابن حميد[1] وذلك من خلال تحريم صريح. وإذا ما شئنا أن نطرح مسألة المذهبية فيما يخص العبادة أيضاً من خلال مقارنة مع الكنيسة الكاثوليكية والإنجيلية فإننا نلاحظ: أن لدينا العدد نفسه من طقس الأسرار إذا ما سمح لي بهذه التسمية وتشابهاً في صيغتها الأصلية، والقبول ذاته للحسنات وأما علامات مذهبيتنا فإنها مفقودة، وما يتبقى هو مفهوم الفرقة الدينية.

والفرقة في مفهوم القانون العام لا يمكن أن تساعدنا هنا. لأنه مثلما هم الشيعة في بلدان السُنّة فإن وضع السُنّة في بلدان هؤلاء الشيعة معكوس، ويشكلون طائفة دينية غير معترف بها في السلطة. وأما الفرقة الدينية لأقلية صغيرة فإنها تمثل معياراً نسبياً وظاهرياً للغاية. وإن مجرد النظر إلى الزيدية بأنهم يعيشون في بلاد صغيرة نائية (وهم يخضعون حالياً لسيادة

(1) انظر ص93.

السُّنّة)[1] يجب أن لا يفقدهم المكانة التي تتمتع بها لدينا (في ألمانيا) كل كنيسة إنجيلية صغيرة في الإقليم (وحتى في ظل حاكم كاثوليكي). إلا أن الفرقة بالمعنى الديني الكنسي: فإنها تعني كل جماعة دينية لها حق المطالبة بالكثلكة بالمعنى المعموري (الأوكوميني) وأثبت في وقت مبكر أنها ليست سوى تمثيل إنساني على الأرض لفكرة ملكوت الله. ذلك أنه ينبغي أن تدع المطالبة بحق الحصول على حقل من القمح الخالص، وأن تكون مجموعة من القديسين المنظورين وبذلك فإنه لا يجوز أن يكون القبول والاستجابة لما يقومون به من عبادات خاضعاً للتسامي الشخصي الباطني لمن يتولى تسيير أمور العبادة[2].وينبغي أن يكون المؤمن الفرد على ثقة بأن وسائل اللّطف موضوعية ناجمة عن الأعمال التي يؤديها وهي مغايرة نوعاً ما عما يحصل عليه ذاتياً من الفرد. وحيث يوجد وسط لا يشاء الاعتراف بذلك النقص وعواقبه ينقلب إلى فرقة.

ويذهب ترتليان[3] Tertullian من أتباع المونتانية (نظرية الروح القدس) إلى أن كنيسة الروح وحدها هي الكنيسة التي تغفر الذنوب، وأن أداتها الإنسان الروحاني (البنوماتي) وأما كرسكونيوس[4] Cresconius من أتباع المذهب الدوناتي فإنه ينكر على مقترف المعاصي الحق

---

(1) يقصد الحكم العثماني في اليمن

(2) إن المسؤولية الشخصية المعتادة لرجل الدين لا تتضاءل بطبيعة الأمر من خلال ذلك كما هو شأن مخالفة القواعد المتبعة: ويمكن أن يعزل شخص تحت عنوان: بسبب جنحة ex delicto بينما تظل جميع التصرفات التي قام بها سارية المفعول.

(3) De pudicitia cup 21 fin.in **Patrologia Migne Series Latina** vol. II col.1080

(4) S. bei Augustin، **Contra Cresconium Donat**. II، 27 ibid. vol. XLIII col. 486.

بالتعميد، مثله مثل من يعبد الأصنام. وقد تداعى شخص يدعى أوبتاتوس الميلفي[1] وأوغسطين[2] إلى الوقوف بصراحة ضد هذا المفهوم الكنسي الطائفي واتخذوا الإجراء الواضح القائل بأن الكنيسة قد عملت على ترتيب أمورها باعتدال في العالم. ومما يلفت النظر مقدار الحماس الذي كان اللوثريون[3] والإصلاحيون[4] والروم[5] أي المذاهب يؤكدون

---

(1) **De Schismate Donat. lib.** v. cap. 4. ibid. vol. XI. col. 1052/3 «... omnes, qui bap-titsant، operarios esse non dominos، et sacramenta per se cuncta esse non per homines».

(2) cf. Breviculus **Collationis cum Donat**. III cap. 16. XLIII col. 641.

(3) Conf. Aug. Art. VIII «....Sacramenta et verbum...efficacia، etiamsi per malos exhibeantur» bei J. T. Mueller-Kolde, **Die symbolischen Buecher der evang.-luth.Kirche**. Io. Aufl, Gutersloh1907, S. 40. Vgl. Apol. IV ibid. 158: Form. Conc. II, 12, 7 ibid. 729.

(4) 42 Art. der anglik. Kirche Art. 27 (Nr. 26 in der Zahlung der 39 Art.) bei E. F. Karl Mueller, Die Bekenntnisschrifen der ref. Kirche, Leipzig 1903, S. 515 «... neque per illorum (sc. Ministrorum) malitiam effectus institutionum Christi tollitur aut gratia minuitur», vgl. Conf. Helv. Post. XIX pr. ibid. 206; Conf. ibid. 228; **Erlauthaler** (Ungarn) **Bekenntnis** ibid. 335.

(5) Canones et Decreta Concilii Trid. Sessio VII. de sacr. In gen.، can. 12 (bei I. T L. Danz، Libri symbolici Ecclesiae Rom.- Cath. Vimariae 1836 p. 57) «Si quis dixerit، ministrum in peccato mortali existentem, modo omnia essentialia, quae ad sacramentum. Confi-ciendum aut conferendum pertinent, servaverit, non conficere aut conferre sacramentum; anathema sit.
انظر فيما يخص كنيسة الروم الكاثوليك Ὀρθόδοξος ὁμολογία I, Ἐρώτησις 113. حيث يقضي سر التوبة أن يلزم بها الشخص الذي يتولى خدمة =
العبادة

به على كثلكتهم أثناء فترة الانقسام الكنسي، وعند الضرورة طرح أتباع الدوناتية بكل صرامة. ولا يعرف الإسلام وسائل اللطف حسب مفهومنا له، وبالتالي ليس لديه طبقة رجال الدين. بيد أنه حيث يبرز كجماعة، مثلاً في حالة صلاة الجماعة حيث من باب النظام يقتضي الأمر شخص لتولي شأن العبادة، وبذلك برزت أفكار من المجال الذي ناقشناه. وفي هذا النطاق يتجلى شعور السُّنّة الأصيل تجاه الكثلكة. وعندما فكر شخص مثل مالك بن أنس[1] تفكيراً وثيق الصلة، وعندما أوضحت كتب الفقه[2] أيضاً أن الورع أفضل كإمام في الصلاة من الآثم وكذلك العالم أفضل من الجاهل وهذا ما تورده العقائد التي سبق ذكرها مثل عقيدة الأشعري عن الإجماع السُّني ومفاده: ومن ديننا[3] أن نصلي الجمعة والأعياد خلف أي شخص سواء كان تقياً أو غير تقي (أو فاسقاً) هذه هي شروط صلوات

= ... ὥστε ὁ πνευματικὸς ὅπου δέχεται τοὺς λογισμοὺς τῶν μετανοούντων χριστιανῶν, νὰ εἶναι ἀδιάφορος διατί ὁ αἱρετικὸς καὶ ὁ ἀποστάτης δὲν ἔχει δύναμιν τοῦ λύειν τῆς ἁμαρτίας.

كما ترد في التلمود الأسباب اللازمة لجعل ذبيحة النذر غير حلال طالما أن الأمر يتعلق بالشخص صاحب الضحية وهذا فقط في الإطار الطقسي.

כל הזבחים שקבלו דמן זר אונן טבול יום ומחוסר כפורים
ומחוסר בגדים שלא רחוץ ידים ורגלים ערל טמא יושב על גבי כלי על גבי בהמה
על גבי רגלי חברו פסל

Zebahim II, Anfang, Misna bei Laz. Gold-s CHMIDT Bd. VIII 57

(1) هكذا تبعاً للمنتزع المختار ج1 ص181 وكذلك في الغالب لدى الزيدية. ولا يتوفر لدي الشاهد المأخوذ من المنتزع. وجاء عند خليل ص29 برفض الفاسق بجارحة كإمام. واعترف بأنَّ موقف المالكية يتسم بالصعوبة بالنسبة لي.

(2) جاء عند القدوري ص12 بأن الفاسق مكروه حقاً. أبو إسحاق الشيرازي ص14 النووي، منهاج ص135

(3) Spitta، **Zur geschichte Abu al-Hasan al-Asvcari**. Leipzig 1876. p. 136.

الجماعة حسبما نقلت إلينا وتقول بأن عبد الله ابن الخليفة عمر قد صلى خلف الحجاج وعلى ضوء ما يعنيه مثال الحجاج بالذات يمكن أن يقيس المرء إذا ما تذكر خطبته الشهيرة عندما تولى إمارة الكوفه[1]، وبما عرف به ابن حزم الظاهري الأندلسي المختلف بشأنه من قريحة سليمة فوزير قرطبة العتيق يدرك ماهية النظام البشري فإنه يرى فيه «ذروة الفساد».

وإذا ما زعم خوارج وزيديون ورافضة ومعتزلة «أن صلاة المؤتمين مرتبطة بالإمام»[2]، فإننا نجد هذا الزعم بالحرف تقريباً عند الإمام الهادي: «ولا تجوز الصلاة خلف... فاسق ولا شارب مسكر ولا خائن أمانة ولا آكل حرام ولا شاهد زور»[3] لأن صلاة المؤتمين معقودة بإمامهم». «وصلاة من كان من الفاسقين غير مقبولة عند رب العالمين» وفسدت أيضاً صلاة المؤتمين به. وما يجدر الالتفات إليه كما هو الأمر هنا بالذات حيث يدور السؤال حول التقوى الشخصية، فإن المسلم يظل مذهبياً

---

(1) Mueller، **Der islam**،1،p،388.

(2) **الملل والأهواء والنحل**، القاهرة 1317–1321 هـ. ج4 ص176

(3) مخطوط ڤيينا رقم 63 الورقة 19 ب Wien Cod. Glas

«قال يحيى بن الحسين صلوات الله عليه تجوز الصلاة خلف أهل الديانة والورع والعفاف والصدق والوفاء كائناً من كان من أعمى أو مملوك أو ولد زنا إذا كانوا عارفين بحدود الصلاة .. ولا تجوز الصلاة خلف ذي جرأة في دينه عندنا من فاسق ولا شارب مسكر ولا خائن أمانة ولا صاحب كبيرة ولا ظالم ولا آكل حراماً ولا جائر في حكم ولا شاهد زور ولا عاق لوالديه ولا قابل رشوة في حكم ولا معروف بالكذب وقول الزور .. لأن صلاة المؤتمّين معقودة بصلاة إمامهم يقومون بقيامه ويقعدون بقعوده ويسلّمون بسلامه ويفسد عليهم من صلوتهم ما يفسد عليه وصلاة من كان من الفاسقين غير مقبولة عند ربّ العالمين لأن الله يقول: ﴿إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ ٱللَّهُ مِنَ ٱلْمُتَّقِينَ﴾ وإذا كان صلاة الإمام غير مقبولة فهي فاسدة باطلة وإذا فسدت صلاة الإمام عليه فسدت صلاة المؤتمّين به ألا ترى أنه لو سها ولم يسْهُ المؤتمّين به لَوَجب عليه وعليهم أن يسجدوا سجدتي السهو وإن كانوا هم لم يسْهوا»

في توجهه. وهذا ما يظهره القياس في إيراد حجة الإمام الهادي: «وإذا فسدت صلاة الإمام فسدت أيضاً الصلاة كأن يقع في خطأ شكلي، فمثلاً إنه لو سها عن شيء وجب أن يسجدوا سجدتي السهو المقررة شرعاً.

ويوحي موقف الإمام الهادي بالحيرة الدينية، وخاصة من جهة أنه على عكس السُّنّة، يركز في رفضه على الفاسق من حيث إنَّه يمنح فضاءً لافتاً بوضعه في مقولة أخرى سطحية بأن السوء ناجم عن خطأ خلقي Irregularitas ex defectu natalium[1] عندما يقرّ بالإمامة لابن الزنا إقراراً تاماً ويتابع الزيدية مستعينين بالإمامية[2] والخوارج[3] الصراع ضد الفاسق. وبالطبع يرد مع الإمام القس الفاسق أو حتى المؤذن خادم الكنيسة الفاسق[4] وعضو الجماعة الفاسق ويمنع هذا الأخير من الدفن كنسياً[5].

---

(1) لا تتطابق صفات الإمام في الصلاة مع صفات الإمام كحاكم وخاصة أنها نسبية وتخضع للبنية الحالية المكونة للجماعة. وأما بشأن الخطأ الخلقي exdefect nata lium فتبين المقارنة بين مختلف كتب الفقه على نحو لافت الشكوك المتأرجحة والقيود ذاتها مثلما هو الحال في القانون الكنسي. انظر :

Vgl Deuteronomium 23, 2; c. 8 (Jeronimus 420) Rist. LVI (bei Richter Friedberg I,221) «... nequaquam a sacerdotio repellitur»: aber c. I (ex consilio Pictaviensi I087) X de fil. Presb. I,17 (bei R.-Fr. II,135)... ex fornicatione nati ad sacros ordines non promoveantur»; doch wieder c. I (Bonifacius VIII 1303) in VI to de fil. Presb. I, II (bei R. FR. II, 978)»... Is qui defectum patitur natalium ex dispensation episcopi licite potest... ad ordines promoveri minores.

(2) **الجلي**، الشرائع ص45.

(3) **أطفيش**، ج1، ص190.

(4) **المنتزع المختار**، ج1، ص138.

(5) انظر ص111.

حقاً يضيف النحوي في التذكرة ملاحظة بالغة الأهمية بعبارة فريدة تماماً تكتسب أهمية للسؤال عن التطور التاريخي للمسألة[1] الطائفية داخل الزيدية، لكنها مازالت تتطلب المزيد في التفاصيل. فقد سمح الإمام زيد ذاته بصلاة الجنازة على الفاسق. فكيف كانت نظرته إلى الفاسق كإمام؟ فلم يكن موقف كل شخص فيما بعد ملبياً لهذه القضية. وفي التعليق الرفيع الشأن على التحرير المذكور سابقاً[2] والذي يعود إلى القرن 9هـ/15م يذكر المؤلف بأنه في الاختلاف فقط يتطلب الأمر تفسيراً منفصلاً يستبعد النظرية من التفسير: تصح الصلاة خلف إمام فاسق من الشيعة، ولا تصح خلف فاسق ناصبي[3]. وكان الرجل يتمتع بتفهم للواقع ولكن جرى تجاهله.

في هذا الإطار لا يقتضي الأمر أن يدرس سؤال على درجة من التعقيد يتناول حقيقة الفقه. وفي حالة مبدأ مستحيل منذ البداية فإن النزعة في حد ذاتها تكون حاسمة. وبذلك ترغمنا الزيدية التي تتسم فيما عدا ذلك بالواقعية كونها تقرن بين صلاة المؤتمين وبين الإمام الذي يجب أن يكون من أهل الديانة والورع والعفاف والصدق والوفاء ـ وحتى عندما لا يأخذ الشخص بهذه المفاهيم بالعمق الأخلاقي ـ بأن يضفى عليها سمة الطائفة باعتبارها طائفه دينية، ويتلاءم مع الطائفة الإبراز الأحادي الجانب للصلاة كونها العمل الأحسن، ويعتبر من سمة طائفة ما النزعة الزائدة قدر الإمكان فيما يخص غسل الرجلين وفي الصلاة على الجنازة وفي الحج.

---

(1) التذكرة، مخطوط 4880 الورقة 29 ب.

(2) انظر ص88.

(3) مخطوط برلين رقم 4887 الورقة 59 ب «... عن عيسى بن أحمد يصح خلف فاسق الشيعة لا خلف ناصبي»

ومن طبيعة الطوائف التي لا تجتمع على مشاطرة جواز الوجهين أن تنكر المسح على الخفّين.

ويُعدّ من الطائفة إدخال الخصوصيات وصولاً إلى صلاة الجنائز، ومن سمة الطائفة البرهان على الذات الإلهية وعلى أمور جانبية مثل الأذان. وربما كان من الطائفة أيضاً الانضمام إلى الزهد الأقرب ومن ثم إلى المعتزلة المفرغة عقائدياً. ويفرض نفسه نقيض غريب أود أن أشير إليه فقط بحذر، وأتوخى مزيداً من الحذر بحيث لا يغدو معتمداً، وفيما عدا ذلك نجد أيضاً الظاهرة التي تشير إلى أنه من جانب فئتين داخل جماعة دينية واحدة تنشأ الكنيسة ecchesia تصل أرثوذكسية مترابطة مع مطالب كنسية متسامحة، في حين إنَّ الإكليزيولا ecclesiola تعوض تجريد العقائد بضيق أفق قاس على صعيد الحياة الكنسية[1] وينطبق بالدرجة الأولى على مفهوم الطائفة الحاجة إلى اتباع مسلك خاص بها دون سواها. ولا يعتبر هذا تحصيل حاصل. وإذا ما نظرنا من الجانب الكنسي فإن هذا يعني لمسألة العلويين: بأن الأتباع السياسيين لآل البيت لم يفشوا في ظل مآسيهم عن مناقب دينية فحسب، بل على العكس تجاوب معهم أيضاً من ذوي العوز دينياً ووجدوا سعادتهم في كنف إجماع آل البيت[2]. وإذا لم تكن هذه الصيغة استعارة لا معنى لها لمبدأ الإجماع السني في ظل التعارض في أوثق الترابط contra diction in adjecto فإنني أود أن أفهمها بأنها إجماع. ومن المؤكد أن كل دين يندفع إلى الجماعة. على أنه دون ريب يمكن أن يدع لنقل الأمزجة المستقيمة ولكن الضيقة الأفق

---

(1) انظر الأرثوذكسية والتقوية في البروتستانتية الألمانية.

Orthodoxie und pietismus im (deutschen) protestantismus.

(2) انظر ص38 وما يليها.

تغدو بالغة الكبر. ويرد أيضاً في الإسلام: كثيرون هم مهيأون لكن الصفوة قليلة. حقاً إنَّ القوى تستمر في تأثيرها داخل الجماعة التي أسستها.

وإذا ما فكرنا الآن بالقرآن مع عظاته التي لا تنقطع حول عذاب مريع يوم القيامة، ومع التهديد ضد الفاسقين والمنافقين والكفار في وقت لا يعتد ظاهرياً بغير المؤمنين، وبهذا فإن الشيعية الدينية طابع ظاهرة طبيعية، كما تكتسب الزيدية الأكثر واقعية نوعاً ما سمة «الفرقة الأفضل بين الشيعة» والتي بالكيفية التي بوسعها أن تحدد قبل كل شيء آراءها حول حق المواطن، فإن هذا طيب للغاية للشيعية من وجهة نظر المسلم السني وبالغ السوء للسنية فيما يخص النفسية الدينية. ولم يكن بمقدورهم أن يتوصلوا إلى دولة إسلامية عادية تحت حكم العلويين. رغم كل الميل إلى الإسلام الجامع لكل الملل فقد أثر الميراث من زمن الصيرورة عكسياً، ومست الحاجة من خلال الاضطهاد وسوء الحظ إلى تميز نجم فيه نبرة خاصة بها، وكذلك لدى جميع الطوائف في اعتماد القول المأثور: الفئة الناجية.

الفهارس

فهرس الأعلام

فهرس الأماكن

فهرس القبائل والجماعات والشعوب

هذا الكتاب

الزيديون هم فرع من الشيعة، أي من ذلك الفريق الإسلامي الذي لا يعترف بحق الخلافة إلا للإمام علي وخلفه من بنت النبي فاطمة. ولقد نشأت مسألة العلويين منذ وفاة الخليفة الثاني عمر في سنة 23هـ/644م عندما كان علي، إلى جانب عثمان، من أبرز المرشحين للخلافة. ثم ازدادت الأمور حدة عندما اتهم أصحاب الخليفة عثمان المقتول علياً، الذي بويع خليفة في سنة 35هـ/656م بالمشاركة في الذنب عن مقتل عثمان بسبب موقفه الغامض من عملية القتل. ولقد كتبت فترة خلافة علي القصيرة في التاريخ الإسلامي بالسيف والدم.

الفكرة الشيعية لم تقتصر على المجال السياسي بل انتشرت أيضاً هناك حيث الظروف الدنيوية للدولة لم تكن مرضية وكانت تتطلب موقفاً دينياً متسامياً.

أما الزيديون، الذين انفصلوا عن بقية الشيعة في سنة 122هـ/740م، فقد حافظوا على البرنامج الأصلي وطبقوه فعلاً. في سنة 288هـ/901م دخل هادي يحيى بن الحسين من شجرة نسب الحسن إلى صنعاء كأول إمام زيدي.

من أجل تقييم الزيدية كفرقة متميزة دينياً أيضاً، سنعرض في هذا الكتاب أهم العناصر التي تتميز بها هذه الفرقة.

isbn 978-9933-521-37-0



AL Warrak Publishing
دار الوراق للنشر